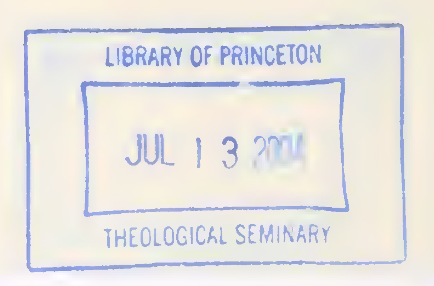


CUADERNOS TEOLOGICOS

SUPLEMENTO DE
El Predicador Evangélico



La Santificación
RUDOLF OBERMÜLLER, J. ALBERTO SOGGIN
Y B. FOSTER STOCKWELL

La Biblia y el principio de las cosas
HENRY S. GEHMAN

Teología forjada en un calabozo
JUAN D. GODSEY

Africa interroga al Occidente
RENA KAREFA-SMART

Aproximaciones al problema del hombre
HIBER CONTERIS

Libros teológicos recientes

25

CUADERNOS TEOLOGICOS *es una revista trimestral, editada por la Editorial y Librería "La Aurora", S. R. L., Corrientes 728, Buenos Aires, Argentina, como suplemento de la revista EL PREDICADOR EVANGELICO, y aparece bajo los auspicios de la Facultad Evangélica de Teología, de Buenos Aires.*

PRECIOS DE SUSCRIPCION:

Por año, Argentina, $ 25.— m/n. Exterior, 1,50 dólares.

Los artículos y comentarios de libros deben ser enviados al director. Sólo se asegura la publicación de las colaboraciones solicitadas por el director o el jefe de redacción. *La publicación de un artículo no significa que la redacción se solidarice con las opiniones vertidas por su autor.*

Jefe de redacción: A. F. SOSA, Corrientes 728, Buenos Aires

Administrador: J. GONZÁLEZ MASSÓ, Corrientes 728, Buenos Aires

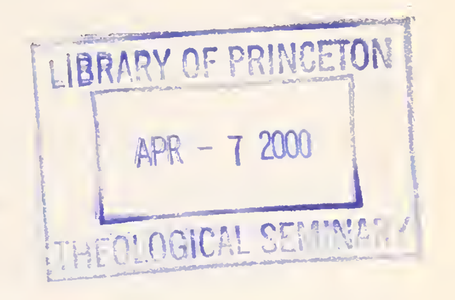
Correo Argentino Central (B)
FRANQUEO PAGADO
Concesión 3239
TARIFA REDUCIDA
Concesión 2792

Registro Nacional de la Propiedad Intelectual Nº 402.256

CUADERNOS TEOLOGICOS

Suplemento de

El Predicador Evangélico



NÚMERO

25

PRIMER TRIMESTRE, 1958

INDICE DEL NUMERO 25

La Santificación, por *varios* 3

La Biblia y el principio de las cosas, por *Henry S. Gehman* 16

Teología forjada en un calabozo, por *Juan D. Godsey* 28

Africa interroga al Occidente, por *Rena Karefa-Smart* 40

Nuevas aproximaciones al problema del hombre, por *Hiber Conteris* 53

Libros teológicos recientes 63

Colaboradores 72

LA SANTIFICACION

Cuéntase que Confucio respondió a alguien que le preguntaba cuál sería su primera medida si se le concediera el gobierno de su país: "Devolver a las palabras su significado original". Los teólogos podrían aprovechar bien el consejo, particularmente respecto de las palabras que la controversia de siglos ha cargado de un tono emocional o de diversas acepciones.

Parte de este proceso de purificación de términos y conceptos consiste en la mutua explicación de lo que los términos teológicos comunes significan dentro del contexto de las distintas tradiciones eclesiásticas. El término "santificación" es uno de ellos. Al menos dos tipos de confusión se han reunido en torno a él, que urge aclarar.

La primera es la transformación sufrida en el paso de la era apostólica a la antigua teología católica, donde la "santificación" compartió la traducción del pensamiento activo bíblico al pensamiento estático de la filosofía griega, y de la concepción teológico-histórica a una conceptual-filosófica. Así la santificación vino a ser un estado, una condición, o aun una especie de sustancia, más bien que un proceso, una relación personal con Dios, una acción de éste con el hombre, como lo es en las Escrituras. Y a la vez, hecho esto se la desvinculó de la historia de la salvación. Planteado así, pronto el tema de la santificación fue un problema puramente individual, de carácter meramente ético (un "ideal" de conducta) y un mero paso en el "ordo salutis". La apropiación de la santificación, el proceso subjetivo, desplazó totalmente el énfasis de la obra santificadora de Dios. Sólo una seria investigación bíblica puede "desincrustar" el término de todas esas adiciones que lo han deformado. Es de esperar que el despertar bíblico del que tantos frutos ya hemos gustado nos ofrezca pronto ese servicio.

El segundo racimo de equívocos en torno al término es el derivado de los conflictos confesionales e interconfesionales. La palabra figura prominentemente en el conflicto de Lutero contra la teología católicorromana. Al concepto de una "santificación" por medio de las obras buenas o del sacramento, previa a la justificación, opone Lutero

la "justificatio impii" que descubre en el Evangelio. El conflicto penetra dentro del luteranismo mismo con la controversia osiandriana. Cuando estas controversias internas del luteranismo se entremezclan con el conflicto con el calvinismo, toda posibilidad de que unos y otros miren objetivamente lo que su oponente entiende por "justificación" y "santificación" se pierde y las palabras vienen a ser gritos de combate con los que se proclama la ortodoxia propia o la herejía ajena: quien insista en la justificación será declarado "antinomista" y quien subraye la santificación recibirá el mote de "romanista"... o pagano.

Esos conflictos se renuevan y agudizan con el surgimiento del metodismo, con su énfasis en la santificación, y posteriormente con las llamadas "denominaciones de la santificación". Todo esto hace urgente ese vocabulario interconfesional que "vuelva a las palabras su significado original" en el contexto de la tradición teológica de cada confesión y permita reanudar el diálogo en forma inteligible. Ello nos ayudará a ver, cuando hayamos eliminado la maraña de "falsas discrepancias", cuáles son las verdaderas diferencias, la diferente acentuación en nuestro enfoque teológico.

A ese fin responde el "simposio" que ofrecemos a continuación sobre el tema de la "santificación". Es el resultado de una "peña teológica" del cuerpo docente de la Facultad Evangélica de Teología de Buenos Aires, en el que los profesores Rodolfo Obermüller, Alberto J. Soggin y B. Foster Stockwell expusieron respectivamente el concepto luterano, calvinista y metodista de la santificación.

Creemos que este trabajo de mutua interpretación —al que siguió una interesante discusión del tema— es, precisamente, parte de la contribución que un centro teológico interconfesional como la Facultad debe hacer. Como en esta peña, constantemente se produce en ella esta mutua autoexplicación y esta búsqueda unida, por la que la teología procura cumplir su ministerio al servicio de la Iglesia: la aclaración a sí misma de lo que sea el mensaje que debe proclamar.

La Santificación Según el Concepto de Martín Lutero

Por *Rudolf Obermüller*

En los días de sus luchas espirituales como monje en el convento, la santificación de la vida cristiana es un tema vital para Lutero. En este primer período se ha esforzado para llegar a la santidad *ascética* de la mayor perfección posible.

Al dejar atrás el claustro, Lutero enfoca el tema de otra manera. Ya no es la perfección de ser "más y más santo" lo que aumenta su inquietud. Ahora es la consagración en el servicio de Dios prestado al prójimo en las condiciones naturales y normales de la vida social. Desaparece la formulación en términos de "santificación", dando lugar a los términos de "consagrado *(Dienst, Amt)*, vocación *(Beruf Stand), creación" (Schöpfung)*.

Después viene otra nueva etapa más cuando Lutero está frente a los movimientos de religiosidad sujetivista que recomiendan un programa de vida cristiana más allá de la Ley, los antinomistas. Ahora trata el tema dentro del concepto de *"fe y obras"*. Desde luego, ya lo ha hecho así en los dos períodos anteriores también, pero al fin se concentra sobre el concepto mencionado.

Cada vez hay en Lutero una inquietud similar, un denominador común de sus afirmaciones, a saber, la cuestión de si la vida cristiana es un *proceso* hacia resultados perfectamente palpables de santificación y con obras características de disciplina moral, o si la vida cristiana es un *movimiento* infinito con altibajos de pecado y fe y sin un programa definido de obras específicamente santas. La santificación puede ser descripta por el modo pretérito perfecto del verbo o por el modo infinitivo. Lutero se decide por el infinitivo, y en esto tal vez consiste la contribución particular de Lutero al tema.

Lutero reitera muchas veces la descripción de las experiencias que ha tenido con la santificación, *antes* de conocer el Evangelio cuando vivía bajo la Ley, y *después* de haber conocido el Evangelio por la obra del Espíritu Santo. Eran experiencias amargas, llenas de decepciones. Cuanto más quería ser santo, tanto más se enredaba en la pecaminosidad. Cuanto más quería amar a Dios, tanto más le odiaba por la imposibilidad de amarle sin el mezquino interés de obtener ventajas de este amor. Los esfuerzos del monje produjeron una desesperación fatal sobre el resultado del esfuerzo frustrado. La solución para Lutero era entonces, abandonar el concepto *cuantitativo* de más pecados y menos pecados, de grados en la perfección, y sustituirlo por un concepto *cualitativo* de pecado versus justicia de Dios, de estar en pecado versus estar en santidad, de estar bajo la Ley versus estar bajo el Evangelio. Si hay un progreso en la santificación, entonces es una conciencia creciente de que antes de la muerte no hay otra salida para el pecador sino refugiarse siempre y siempre en la gracia de Dios, revelada como perdón para el pecador en la Cruz de Cristo. Resulta que el cristiano

es en el juicio de Dios a la vez un pecador condenado y un justo calificado, "simul peccator simul justus". La vida nueva del cristiano bajo el Evangelio se presenta pues a Lutero como un *diálogo continuo*, ininterrumpido, entre Ley y Evangelio, pecado y fe en el perdón del pecado por Jesucristo, un conflicto casi creciente, una milicia constante a través de mil tentaciones. "Cuanto más fe, tanto más peligros". Su experiencia en el desarrollo de la Reforma correspondía a este concepto: las dificultades con sus amigos y con sus enemigos iban en aumento. Así desaparece el tema del perfeccionismo, siendo desplazado por el tema de la lucha de la fe.

1er. período: Descripción del "ser confiadamente desesperado" en la carta a Jorge Spenlein, del 8 de abril de 1516.

2º período: Afirmaciones en "Von weltlicher Obrigkeit" (Sobre el gobierno civil), 1523. WA XI, 249.

3er. período: Sermón sobre Exodo XX. 1.10.1525. WA XVI, 446.

Catecismo Mayor: Credo, art. III "De la santificación". Ed. La Aurora, Buenos Aires. pgg. 123 sgg. WA XXX, 1. pgg. 187 sgg.

La Santificación en el Pensamiento de Juan Calvino

Por *A. J. Soggin*

1. — *Definición y fines.* Calvino nos da esta definición de lo que entiende por "santificación": "La palabra 'santificación' significa elección (*choix*) y separación, lo que se cumple en nosotros cuando somos regenerados por el Espíritu Santo en novedad de vida." [2] Existe pues una relación entre regeneración y santificación, que llega hasta una falta de distinción entre los dos términos, siendo el primero la causa eficiente de la segunda [3]. Dos son los aspectos fundamentales de la santificación: uno negativo y uno positivo. Negativamente la santificación consiste en la penitencia para la mortificación del hombre viejo; positivamente consiste en la vida nueva; para los dos es indispensable la unión estrecha con Cristo, así como para toda la vida

[2] Comentario a 1ª Cor. 1,2.

[3] *F. Wendel*, Jean Calvin, Estrasburgo 1950 p.182/n.31. Seguiremos a éste por todo el estudio.

espiritual [4]. Es pues la santificación, como se expresa Wendel [5] "la función positiva de la Ley"; esta posición será la que tomará muchos siglos después la Iglesia Confesante en Alemania [6]. Los fines de la santificación están expresados por el mismo Calvino con estas palabras: "Desde el principio, Adam ha sido creado a imagen de Dios, a fin de que reflejara la justicia de Dios como en un espejo; sin embargo, habiendo esta imagen sido borrada (*effacée*) por el pecado, es menester sea ahora restaurada en Cristo. Por lo que la regeneración de los fieles no es otra cosa que la recuperación de la imagen de Dios en ellos" [7]. Sería éste un pasaje que hace más bien énfasis en la regeneración, pero hemos visto la estrecha relación en que los dos términos están. Su dúplice aspecto, el negativo y el positivo, se funda en la participación del creyente (*fidèle*) en la muerte de Cristo de un lado, y en su resurrección en el otro, como Calvino afirma: "Si de veras participamos de su muerte, por su virtud nuestro viejo Adam es crucificado y el cuerpo del pecado es muerto, para que la corrupción de nuestra naturaleza nunca jamás tenga más fuerza ni vigor. Si somos partícipes de su resurrección, por ella somos resucitados en nueva vida, la cual corresponde a la justicia de Dios" [8].

2. — *Santificación y santidad objetiva.* Con razón Wendel nota que todo esto no significa nunca que, de pecadores que éramos, hayamos llegado a ser santos: la realidad de la vida nueva (y de realidades se trata, y no de imaginaciones ni de símbolos) tiene existencia sólo en Cristo y a ella llegamos sólo en la medida de nuestra unión con El. Aunque siendo progresivamente santificados, continuamos siendo pecadores, o, como Calvino lo dice en términos que Lutero también habría ciertamente aceptado: "Esta restauración no se cumple ni en el tiempo de un minuto, ni en un día, ni en un año: mas Dios elimina en sus elegidos las corrupciones de la carne por una sucesión continua de tiempo, poco a poco; y no cesa de purgarlos de sus inmundicias, de dedicarlos a sí para templos, de reformar sus sentidos hacia una

[4] *Wendel* op.cit.p.179.

[5] Cita a p. 150 Inst. III,VI y VII.

[6] 2ª Confesión de Barmen (inspirada por K. Barth), 1934: "Rechazamos la falsa doctrina, según la cual habría ámbitos de nuestras vidas en los que no perteneceríamos a Jesucristo, en los que ya no necesitaríamos la justificación y la santificación por su medio" (Niesel p. 335); y la 1ª Confesión de Barmen, (inspirada por K. Barth) 1934, IV,3: "Rechazamos... a) que el Evangelio y la Ley, nuestra justificación y nuestra santificación, no son la revelación y la obra de la única gracia (*der einen Gnade*) de Cristo Jesús" (Niesel p.331).

[7] Coment. a Efes. 4,24.

[8] Inst. III, iii.9 trad. Cipriano de Valera 1597.

verdadera pureza, a fin de que ejerzan toda su vida en penitencia y sepan que esta guerra no tiene término hasta la muerte" [9]. La santificación consiste pues negativamente en reconocer cuán lejos de hecho estamos todavía de la verdadera justicia (exactamente como para Lutero la fe enseña al creyente que, si es justificado en Cristo, no deja de ser pecador toda su vida y que este pecado debe ser combatido por la penitencia); nuevamente Calvino mismo: "...Los hijos de Dios son librados de la servidumbre del pecado por la regeneración; no que ellos, como que ya gozasen de entera libertad, no sintieran molestia alguna por parte de su carne, mas de tal manera que les queda una perpetua materia y ocasión para batallar, para que se ejerciten. Y no para que solamente se ejerciten, sino para que ellos mejor aprendan a conocer su flaqueza" [10]. Es no sólo contra sí mismos, sino contra el mismo diablo que los creyentes habrán de luchar [11].

Sería, sin embargo, una equivocación pensar que en Calvino la santificación se reduzca a una serie de elementos exclusivamente negativos: si es verdad que el creyente sigue siendo pecador hasta la muerte y que la santificación encontrará su cumplimiento sólo en el más allá, la vida nueva también es una realidad más que escatológica, en cuanto ya en este mundo se traduce en hechos reales. "Aunque el pecado resida en nosotros, no es siempre conveniente que tenga vigor para ejercer su reinado: la virtud de la santificación ha de ser eminente y aparecer debajo de él, así que nuestra vida rinda testimonio que somos verdaderamente miembros del Cristo" [12]. Lo que tenemos ahora es la certidumbre de que "finalmente llevaremos la victoria en la pugna" [13]: aunque la gracia que Dios nos da no tenga el efecto de no hacernos pecar, hace, sin embargo, cesar "el reinado del pecado y de la muerte" [14], es decir, nos quita la imposibilidad de luchar eficazmente. Y la conclusión que Calvino saca es evidente: "...Nosotros no somos justificados sin obras, y con todo esto no somos justificados por las obras: porque en la participación de Cristo en la que consiste nuestra justicia, no está menos contenida la santificación que la justicia" [15].

3. — *Santificación y elección.* La fundación de la santificación ha de buscarse en la elección: éste es un elemento típicamente calviniano.

---

[9] Coment. a 1ª Cor. 1,8.

[10] Inst. III,III,10.

[11] 2ª Sermón de la Pasión, op. 46,p.849.

[12] Coment. a Rom. 6,12.

[13] Ibid. a 6,6.

[14] Ibid. a 5,21.

[15] Inst. III,XVI,1.

Del beneficio no son llamados a disfrutar sino los elegidos y el fin de su vocación es expresado así por Calvino: "Nuestra santidad procede y fluye de la fuente que es la elección de Dios, y es ella misma el fin de nuestra vocación" [16]. A tal propósito es necesario citar con Wendel una obra clásica, la de Lobstein [17], quien dice textualmente: "Somos elegidos por Dios al fin de llevar una vida santa y sin mancha. La razón de ser y el fin de la elección graciosa de Dios son que nos consagremos al servicio del Dios santo y misericordioso, después de haber sido siervos de Satanás y esclavos del pecado... La santidad de la vida no puede ser, pues, separada de la gracia de la elección; es más bien que ésta se manifiesta y se comprueba en el despertar de un celo nuevo de santificación en sus elegidos, ya que a quienes Dios elige, a ellos renueva y justifica, comunicándoles la fuerza de llevar una vida divina. El decreto de la elección no se mantiene, pues, en una trascendencia abstracta y en una rígida objetividad fuera y por encima de los elegidos; se realiza y se hace inmanente en sus vidas. Allí donde falta la santificación, también la elección, su condición previa, ha de faltar necesariamente". Así se expresa Calvino: "Dios por su Espíritu encamina nuestro corazón, lo vuelve y rige, y en él, como en cosa suya, reina. Y por Ezequiel promete Dios de dar a sus escogidos corazón nuevo, para (no) solamente este fin que puedan caminar en sus mandamientos, mas para que de hecho caminasen." [18] Por eso se explica el énfasis que Calvino pone en el don de la perseverancia. Importante es, sin embargo, notar que Dios no perdona en virtud de la regeneración o santificación, sino exclusivamente por el perdón de los pecados en Cristo [19].

4. — *Santificación y justificación.* Calvino distingue claramente entre justificación y santificación, sin situarlas en una relación cronológica, ni causal, ni de fin. La distinción es más bien lógica, porque, si de un lado Cristo santifica a los que justifica, y los dos beneficios nadan pues "juntos y aparejados" ni nos da nunca la una cosa sin la otra[20], tampoco hemos de confundirlas: "Efectivamente la santificación no puede sino empezar en esta vida, pero cualquiera sea el progreso que los fieles puedan alcanzar, seguirán pecadores hasta su muerte. Al contrario, la justificación es perfecta desde su principio, así como es perfecta la justicia de Cristo de la que somos revestidos: "...De tal manera lo comienza Dios en sus electos y va poco a poco

---

[16] Coment. 1ª Cor. 1,2.

[17] *P. Lobstein*: Die Ethik Calvins, Estrasburgo 1877 p. 22.

[18] Inst. II,III,10.

[19] Wendel p. 194.

[20] Inst. III,XVI,1 y XI,6.

y muy despacio, prosiguiendo su obra, y no la perfecciona hasta la muerte, de tal suerte que siempre ellos, delante del tribunal de su majestad, merezcan ser condenados a muerte. Y él no los justifica en parte, mas de tal manera que libremente, como aquellos que están vestidos de la limpieza de Cristo, puedan parecer en el cielo." [21] Lo interesante es que Calvino considera la justificación y la santificación como gracias de igual valor, polemizando así, quizás, contra la acentuación unilateral de la primera por obra de Lutero.

5. — *La santificación en los catecismos y las confesiones de fe del siglo XVI°.* La 1ª edición de la *Institución*, de 1536, casi ignora la santificación, que sin embargo ya encontramos en el catecismo de 1537 [22]: "La semilla de la Palabra de Dios toma raices y fructifica sólo en aquellos, a quienes el Señor por su elección eterna ha predestinado para ser hijos suyos y herederos del reino celestial. A todos los otros, quienes, por el mismo decreto divino antes de la fundación del mundo han sido reprobados, la evidente y clara predicación de la verdad no puede ser sino olor de muerte en muerte *(de mort en mort)*". Substancialmente Calvino no dice aquí otra cosa que lo que vimos antes.

En la Confesión de fe galicana de 1559 ("de La Rochela"), art. 21 [23] está escrito: "Creemos que por esta fe somos regenerados en novedad de vida, mientras que por nuestra naturaleza (*naturellement*) estamos sometidos al pecado (Rom. 6 y 7; Col. 2,13; y 3,10; 1ª Ped. 1,3). Ahora recibimos por la fe la gracia de vivir santamente y en el temor de Dios, recibiendo la promesa que nos es dada por el Evangelio: es decir, que Dios nos donará el Espíritu Santo".

La Confesión de fe de Escocia de 1560, cap. XIII [24] afirma: "...Netamente *(baldlie)* afirmamos ser blasfemia decir que Cristo Jesús habite en el corazón de aquellos en que no hay espíritu de santificación". Sigue un catálogo de pecados, y la afirmación de que todo aquel que los comete, no participa del Espíritu de Jesús.

El catecismo de Heidelberg de 1563, preg. 70 [25], pregunta: "¿Qué significa ser lavado con la sangre y el Espíritu de Cristo?" Y contesta: "...También ser por el Espíritu Santo renovados y santificados en miembros de Cristo; a fin de que de más en más muramos al pecado y vivamos santa e inculpablemente" (siguen los pasajes bíblicos).

---

[21] Inst. III,xi,11.

[22] Wendel p. 202.

[23] Niesel p. 71/15.

[24] Ibid. p. 94.

[25] Ibid. p. 165/28. Cfr. la edición holandesa de la traducción castellana por Juan Aventrot, distribuída gratuitamente a quien la pide.

Nos limitamos a estos documentos reformados más antiguos, porque entrar en las polémicas posteriores (Sínodo de Dordrecht, ortodoxia, etc.) llevaría mucho tiempo. Una cosa, sin embargo, es dable advertir: mientras que Calvino mantiene la posición extrema de la dúplice predestinación supralapsar, además de la bíblica de la conexión entre predestinación y santificación, los catecismos y las confesiones de fe posteriores al Reformador pero del mismo siglo, ignoran este motivo extremo, sin que podamos decir si se trata sólo de una omisión inconsciente o consciente.

La Doctrina Wesleyana de la Santificación

Por *B. Foster Stockwell*

La doctrina de la santificación ocupó un lugar muy prominente en el pensamiento y predicación de Juan Wesley. En verdad, él creía que Dios había llamado a los metodistas para ser los mensajeros de esta doctrina y para difundir la santidad bíblica *(Scriptural holiness)* a través de todo el país. La doctrina no llegó a incorporarse a ningún credo metodista, porque no hay credos metodistas comparables a la Confesión de Augsburgo o a la Confesión de Westminster; pero se destaca en los sermones de Wesley y en sus *Notas al Nuevo Testamento*, reconocidos ambos como fuentes de la doctrina metodista. De estas fuentes tenemos que depender en nuestro estudio del tema. [1]

Wesley enseña la tradicional doctrina agustiniana del pecado original. El hombre natural, es decir, el hombre caído, está totalmente corrompido. En Adán, nuestra cabeza y representante, hemos todos desobedecido a Dios, y antes de incurrir en ningún pecado voluntario

---

[1] La doctrina recibió cierta consagración confesional en los artículos de fe de la Iglesia Metodista Protestante — una rama menor del metodismo norteamericano; y cuando esta iglesia se unió a las dos ramas mayores en 1939 el artículo aludido fué agregado, como nota histórica pero no como artículo de fe de la iglesia unida. Reza así: "La santificación es la renovación de nuestra naturaleza caída por el Espíritu Santo, recibido mediante la fe en Jesucristo, cuya sangre expiatoria limpia de todo pecado; por ella no sólo somos librados de la culpa del pecado, sino también lavados de su contaminación, salvados de su poder, y capacitados, por gracia, para amar a Dios con todo nuestro corazón y andar intachablemente en sus santos mandamientos." Estas palabras resumen bien el contenido de la enseñanza wesleyana.

somos pecadores ante Dios y merecemos su ira. Aun los niños están envueltos en el pecado de Adán; de otra manera no sufrirían la muerte, que es la pena del pecado. Tal es nuestra situación sin Cristo. Pero Cristo transforma radicalmente nuestra situación. El nos absuelve del pecado original por su muerte en la cruz. No somos condenados eternamente por el pecado original. "Todos los niños (dice la *Disciplina* metodista, Par. 119), en virtud de los beneficios incondicionales de la expiación, son miembros del reino de Dios, y de consiguiente, por la gracia divina, tienen derecho al bautismo." El pecado original trae consigo la culpa, pero esta culpa no es personal sino imputada. El pecado original no trae necesariamente la condenación; no determina el destino final del hombre.

Para el calvinista Dios es quien elige a algunos para ser salvados y deja a los demás en sus pecados y en la condenación final. Wesley niega esto, diciendo que nadie se condena eternamente sino por su propia voluntad. Dios elige a todos los que tengan fe en Jesucristo. A todos les concede la gracia preveniente que les capacita a decidirse libremente por Cristo. En todos alumbra la luz que ilumina a todo hombre que viene a este mundo. La salvación depende (como decía San Pablo) de la elección de Dios; pero Wesley cree que esta elección es condicional, es decir, que depende de la fe del hombre. La libertad del hombre es un don divino, que no se pierde con el pecado inicial. Dios redime al hombre libre y responsable; la gracia divina no es irresistible; el hombre puede resistirse a ella o puede cooperar con ella. Esta libertad, y la conciencia moral que la acompaña, son dones de Dios. Tanto la gracia preveniente como la gracia justificante y la gracia santificante tienen todas su fuente en la expiación de Cristo. Para su salvación el hombre depende totalmente de Dios, para su iniciación, su continuación y su culminación. Pero ninguno se pierde eternamente sino por rechazar esta gracia divina. Así Wesley trata de armonizar los elementos objetivos de nuestra redención con la responsabilidad personal.

Wesley rechaza la idea de que la justificación dependa de cualquier esfuerzo humano o de cualquier santidad de vida. La obra de Cristo en la cruz es la única base de la justificación y la regeneración. La fe que justifica es la fe en la obra de Cristo. Somos aceptados por Dios sólo por la justicia y la muerte de Cristo, quien cumplió con la ley y murió en lugar nuestro. La fe es la única condición de la justificación. La justicia de Cristo nos es imputada como perdón y como aceptación por Dios.

No obstante, esto no nos libra de cumplir la ley, es decir, la ley

moral. Para Wesley la ley no es un poder malo, como el pecado, la muerte y el diablo, del que nos libra Cristo. La ley, es decir, la ley moral, es buena, y estamos obligados como cristianos a recordarla y a observarla. La ley nos muestra nuestro pecado, y así nos lleva a Cristo, en quien sólo tenemos poder para cumplirla.

La vida cristiana se inicia, pues, con la justificación, basada en la obra de Cristo. La justificación significa el perdón de los pecados y nuestra aceptación ante Dios. Es un cambio objetivo en las relaciones entre Dios y el hombre; es lo que Dios hace por nosotros en su Hijo. Nos restaura a su favor y nos quita la culpa del pecado. Junto con la justificación viene el nuevo nacimiento, la regeneración, y así se inicia la santificación. La santificación no trae una justicia meramente imputada, sino una justicia real e inherente. Es un don de Dios; es lo que él obra en nosotros por su Espíritu; es un cambio real en nosotros, es una renovación subjetiva. La justificación nos libra de la culpa del pecado, y luego la santificación nos libra de su poder. Para Lutero la justificación denota e incluye toda la salvación; para Wesley la salvación es un proceso en el que la justificación (incluso la regeneración y el nuevo nacimiento) no es sino la primera etapa. El ser recién nacido debe crecer; así también el cristiano recién nacido debe crecer y desarrollarse en la vida cristiana; y este crecimiento es la santificación. La meta de este crecimiento es la perfección en el amor, la recreación en el cristiano de la perdida imagen de Dios, la semejanza a Cristo. La santificación es la transformación ética del corazón y de la vida humana. Su esencia es el amor a Dios y al hombre y la obediencia a la ley divina.

La salvación empieza con la gracia preveniente de Dios. En el niño el bautismo lo libra de la culpa y lo admite en la Iglesia. En los adultos el bautismo debe significar también la regeneración, pero es evidente que algunos adultos bautizados continúan iguales aun después del bautismo y no dan evidencias de su nuevo nacimiento. La vida cristiana exige un constante arrepentimiento y una constante fe; éstas son las condiciones del crecimiento, es decir, de la santificación. La fe incluye la confianza en la promesa y poder de Dios de redimirnos del pecado y de perfeccionarnos en el amor. La santificación también depende de la gracia de Dios. No se realiza sin la fe humana ni sin la obediencia humana, pero es también una obra divina en el creyente. Negativamente significa la eliminación y el desarraigo del pecado original; positivamente significa el amor perfecto a Dios y al hombre. Es un don que Dios nos da, ya en forma progresiva, ya en forma instantánea.

La santificación no significa que el hombre sea librado de toda imperfección. Naturalmente la imperfección atiende nuestra vida humana; nuestra ignorancia y nuestra debilidad nos llevan al pecado y al error. Pero Wesley cree que, por la gracia de Dios, es posible que seamos librados de todo pecado voluntario y consciente, y en eso estriba la santificación.

¿Sobre qué se basaba esta creencia de Wesley? Tiene dos bases: la bíblica y la empírica. El mismo cita textos como los siguientes: "El redimirá a Israel de *todos* sus pecados" (Salmo 130:8). "Esparciré sobre vosotros agua limpia, y seréis limpiados de *todas* vuestras inmundicias; y de *todos* vuestros ídolos os limpiaré. Y os guardaré de *todas* vuestras inmundicias" (Ezeq. 36:25,29). "Para esto apareció el Hijo de Dios, para deshacer las obras del diablo" (1 Juan 3:8). "Cristo amó a la iglesia, y se entregó a sí mismo por ella, para santificarla limpiándola en el lavacro del agua por la palabra, para presentársela gloriosa para sí, una iglesia que no tuviese mancha ni arruga, ni cosa semejante; sino que fuese santa y sin mancha" (Efes. 5:25-27). "Sed, pues, vosotros *perfectos*, como vuestro Padre que está en los cielos es perfecto" (Mateo 5:48). "Amarás al Señor tu Dios de todo tu corazón, y de toda tu alma, y de toda tu mente" (Mat. 22:37). "Si el amor de Dios llena todo el corazón (dice Wesley), no puede caber allí el pecado."

Luego, cita Wesley casos en que esta transformación se realizó en la vida de amigos de él. "Hemos conocido a muchas personas, de toda edad y sexo, que han dado todas las pruebas posibles de que estaban *totalmente santificados*, que amaban a Dios con todo el corazón, y que continuamente presentaban sus almas y cuerpos en sacrificio vivo, santo, agradable a Dios." Al mismo tiempo reconoce francamente que algunos de estos "santificados" han caído nuevamente en el pecado, por su falta de fe.

¿Qué crítica haremos a la posición de Wesley? Ante todo, creemos que no toma en cuenta debidamente la naturaleza del pecado. Para él, como para el doctor F. R. Tennant, el pecado es una transgresión voluntaria de una ley conocida. Pero, en verdad, nuestros peores pecados son muchas veces aquellos de que no tenemos conciencia. Si la santificación sólo significa la victoria sobre los pecados reconocidos como tales, el grado de la santificación que ha de ser alcanzado dependerá del desarrollo moral del sujeto, de su discernimiento de sus motivos, etcétera. Muchas personas muy buenas no tienen conciencia de su propio egoísmo. El hombre tacaño se considera simplemente frugal y previsor. Esta ceguera moral puede caracterizar a toda una comunidad, como en la cuestión de la esclavitud o de las relaciones raciales. Por

otra parte, están los pecados del orgullo, la complacencia espiritual y el farisaísmo. En vista de estas cosas es muy difícil admitir que la perfección de amor realmente exista salvo como un ideal que está más allá de la existencia humana. Reconocemos con Niebuhr que el pecado espiritual amenaza constantemente a las mejores virtudes cristianas.

Pero, habiendo dicho esto, debemos prevenirnos contra la complacencia y la mediocridad en la vida espiritual. Wesley tenía que ver con muchos conversos que necesitaban en toda su vida una profunda transformación. La enseñanza de que la gracia de Dios obraba en la vida para limpiarla, fortificarla y reformarla, inspiraba nueva esperanza a las multitudes que acudían al llamado de Wesley y sus predicadores. La "perfección en el amor" les ofrecía una meta que realmente valía la pena y les incitaba a redoblar sus esfuerzos. Wesley mismo nunca pretendió haber llegado a la entera santificación, pero no dudaba del poder de Dios de obrarla en la vida de aquellos a quienes le pluguiera hacerlo. Los modernos podemos criticar fácilmente las ideas de Wesley sobre la "perfección cristiana", pero nos resulta más difícil elevarnos por encima de la mediocridad espiritual y seguir a algunos de los primeros metodistas en su vida de sacrificio y de amor.

LA BIBLIA Y EL PRINCIPIO DE LAS COSAS

Por *Henry S. Gehman*

Es muy acertado que el primer libro de la Biblia se llame Génesis; palabra que significa *principio*. La Biblia comienza con el hecho fundamental de que existe un Dios personal. No da argumentación alguna para demostrar la existencia de Dios, sino que la presenta como un hecho positivo e indubitable, y el Génesis dice: "En el principio creó Dios los cielos y la tierra."

En este estudio comenzaremos con el principio del mundo. Consideraremos algunos personajes de este libro, y veremos cuál es la significación del Génesis para nosotros, en nuestros días. El Génesis es un libro de interés sumo, pues en realidad, nos presenta un retrato de nuestra propia vida. En sus páginas encontramos a hombres y mujeres que vivieron hace miles de años, y no obstante nos hallamos con que eran semejantes a nosotros. A aquella gente le tocó vivir en un período primitivo, cuando la vida tenía un ritmo más pausado que hoy. Podemos ver reflejados en los hombres de la antigüedad nuestros pensamientos, nuestras tentaciones, nuestros desengaños, nuestros pecados, nuestros padecimientos, mas también nuestras esperanzas y nuestras aspiraciones. En verdad podemos vernos a nosotros mismos en el Génesis.

Observaremos que existen dos narraciones referentes a la creación en los primeros dos capítulos de este libro. En el primer capítulo, Dios es llamado *Elohim* en hebreo. Aquí tenemos una narración sistemática que relata cómo Dios creó al mundo en el término de seis días, y cómo su obra culminó con crear al hombre a su imagen; lo creó a su propia imagen; creó a varón y mujer. Según ese capítulo. Dios profirió su palabra, y la creación fué consecuencia de la misma. Aquel antiguo escritor hebraico dice que las distintas etapas de la creación tuvieron lugar en seis días sucesivos, y que Dios descansó el séptimo día de toda la obra que acababa de realizar.

Desde luego no es necesario interpretar esos seis días en el sentido literal, pero Dios es el Creador, y El hizo todo en los cielos y en la tierra. Hablamos de la dignidad y de la inviolabilidad de la vida humana, y ello se explica por el hecho de que el hombre fué creado a la imagen de Dios.

En la segunda narración relativa a la creación, estamos frente a una presentación distinta. Aquí, Dios es llamado YHWH. En este capítulo leemos que Dios formó al hombre del polvo de la tierra, y que alentó en él el soplo de la vida; y fué el hombre en alma viviente. En hebreo, ese hombre es llamado Adam; nombre que significa la especie human, o el hombre en el sentido genérico, o sea, *genus homo* en latín. Adam es el tipo o representante de toda la humanidad. La mujer que Dios creó fué llamada Eva, nombre hebraico que sugiere la idea de la vida. Leemos que Dios tomó de Adam una costilla de la cual formó a la mujer. En este relato tenemos un simbolismo antiguo que significa que la mujer ocupa su lugar al lado del hombre en la unión matrimonial.

De este modo, tenemos dos narraciones de la creación, las cuales no son contradictorias, sino que se suplementan. Hallamos en ellas tradiciones muy antiguas transmitidas oralmente a través de los siglos hasta que finalmente se perpetuaron por escrito. Es bien sabido que las narraciones hebraicas no son los únicos relatos referentes a la creación. Transportémonos, en nuestra imaginación, a la Babilonia antigua, alrededor de unos 4.500 años atrás. En aquel tiempo, los sumerios moraban en la región que más adelante había de llamarse Babilonia. Los sumerios escribieron una historia de la creación en tablas de barro; la fecha de las mismas se remonta a unos 2.000 A.C.; mas el contenido debe ser mucho más antiguo. Después de los sumerios, llegaron los akadianos al valle del Eufrates, los cuales lograron la supremacía. Los akadianos eran semitas, y de los sumerios aprendieron a escribir su lengua semítica en tablas de barro. Los akadianos compusieron una epopeya *Enuma Elis* que es bien conocida. Ese poema, en su forma actual, fué copiado más o menos 100 años a. de J. C., pero su origen es más antiguo. Podemos afirmar que el origen de esa epopeya se remonta al milenio anterior.

Aquel poema babilónico es muy importante para el estudio del Génesis, pues existen algunas semejanzas entre los primeros dos capítulos de ese libro y el *Enuma Elis*. Comienza de la siguiente manera:

"Cuando en las alturas los cielos no habían sido nombrados,
Y la tierra firme debajo no había sido llamada por su nombre. . ."

Esas líneas presuponen un tiempo en que no existían ni cielos ni

tierra. De la misma manera, según el primer versículo del Génesis, hubo un tiempo cuando no existían los cielos y la tierra; tratábase de un tiempo indefinido — antes del principio:

"En el principio creó Dios los cielos y la tierra."

Antes de la creación, todo era un caos:

"Y la tierra era confusión y caos, y las tinieblas estaban sobre la haz del abismo."

Observamos, empero, que existían las aguas antes de la creación (Gen. 1:2):

"Y el espíritu de Dios se movía sobre la haz de las aguas."

Según la epopeya babilónica, nada existía excepto las aguas dulces (Apsu), y las aguas saladas (Tiãmat). Esta palabra: *Tiãmat* es muy importante para este estudio. Tiãmat es un monstruo femenino, personificación del agua marina. Tiãmat tiene naturalmente una afinidad etimológica con la palabra hebraica *Tehom* (el abismo), en el Génesis 1:2.

Esta semejanza entre el Génesis y el *Enuma Elis* no es mera coincidencia. Nos lleva a la conclusión de que ambos han tenido un mismo origen prehistórico, una fuente común que fué semítica o quizás sumeria. En todo caso, el origen de los primeros dos capítulos se pierde en ese pasado remoto.

Según la leyenda babilónica, no había dioses al principio; mas parece que ellos se formaron espontáneamente de las aguas de Apsu y Tiãmat. En contraste con esto, en el libro del Génesis, Dios precede a todo, y es el origen de todo. El libro del Génesis no discute el origen de Dios; la existencia de Dios se da por sentada desde el mismo principio. El Génesis no reconoce tiempo alguno en el que Dios no haya existido. En este primer libro, no hay duda alguna acerca de la existencia del Dios único.

La leyenda babilónica, en cambio, se refiere a las rivalidades entre varios dioses. Ea mató a Apsu, y en consecuencia, Tiãmat hizo planes para vengar la muerte de Apsu. Sin embargo, Tiãmat no estaba sola, sino que contaba con muchos monstruos como auxiliares, Kingu entre ellos.

Al parecer, Tiãmat era un monstruo tan terrible que los otros dioses la temían. No obstante, uno de ellos, Marduk, tuvo el valor de atacar a la enemiga, y en la lucha reñida que siguió, Marduk mató a Tiãmat y apresó a Kingu.

Con la muerte de Tiãmat, comenzó la creación. En la cuarta tabla, la epopeya babilónica dice así:

"Marduk la dividió en dos partes, como si cortara un pescado".

Tomó entonces una mitad de Tiamet y la encorvó para formar los cielos. Podemos conjeturar que de la otra mitad fué hecha la tierra, aunque el poema no lo diga. Además, Marduk puso centinelas ordenándoles que no permitiesen que se desbordaran las aguas.

Gén. 1:6-8: "Y dijo Dios: "Haya expansión en medio de las aguas, y separe las aguas de las aguas."

"E hizo Dios la expansión, y apartó las aguas que estaban debajo de la expansión, de las aguas que estaban sobre la expansión: y fué así. Y llamó Dios a la expansión: Cielos."

En la quinta tabla de *Enuma Elís* leemos: "Marduk determinó el año, designando las zonas. Estableció tres constelaciones para cada uno de los doce meses; hizo que la luna brillara, y a ella confió la noche. La constituyó como una criatura de la noche para indicar los días."

En esta leyenda nada se dice acerca de la creación del sol, porque el mismo dios Marduk era el sol.

Comparemos el Génesis, 1:14-18: "Y dijo Dios: Sean lumbreras en la expansión de los cielos para apartar el día y la noche: y sean por señales y para estaciones, y para días y años:

Y sean por lumbreras en la expansión de los cielos para alumbrar sobre la tierra: y fué así.

E hizo Dios las dos grandes lumbreras; la lumbrera mayor para que señorease en el día, y la lumbrera menor para que señorease en la noche: hizo también las estrellas.

Y púsolas Dios en la expansión de los cielos, para alumbrar sobre la tierra.

Y para señorear en el día y en la noche, y para apartar la luz y las tinieblas."

Es evidente que aquí, ambas narraciones se basan en ideas parecidas o tienen algunos puntos en común.

En la sexta tablilla de la epopeya, Marduk dice:

"Sangre juntaré y haré que huesos se formen;
Formaré un selvático; hombre será su nombre;
Sí; crearé al hombre silvestre."

En ello había una finalidad: el hombre había de ser un criado para servirles a los dioses. Entonces, Ea creó al hombre de la sangre de Kingu. De este modo, los babilónicos expresan la idea de que el hombre tiene afinidad con los dioses.

En el Génesis, empero, nos encontramos con un punto de vista más elevado (1:2:7): "Y dijo Dios: Hagamos al hombre a nuestra semejanza... Y creó Dios al hombre a su imagen; a imagen de Dios

los creó; varón y hembra los creó. Además: "Formó, pues, Jehová Dios al hombre del polvo de la tierra, y alentó en su nariz soplo de vida; y fué el hombre en alma viviente."

El *Enuma Elis,* en cambio, presenta solamente *un* aspecto de la creación del hombre. En Babilonia también se conoce el empleo del barro para crear al hombre, y el mismo concepto se halla en la literatura sumeria. Pero, aunque se puede observar un fondo común en los relatos babilónicos y hebraicos, las diferencias entre las dos narraciones son mayores que las semejanzas. En la literatura babilónica nos encontramos con un politeísmo grosero. Los dioses se combaten mutuamente, y la creación tiene lugar recién después de una lucha reñida, en la cual un dios (Marduk) mata al otro que es un monstruo. Por lo contrario, en el Génesis tenemos al único Dios quien no tiene rival alguno. Dios siempre permanece soberano por encima de todo, y al leer el Génesis, nos sentimos en presencia de la inspiración divina en la literatura.

A pesar de ello, algunas preguntas surgen en nuestra mente: ¿Es el relato del Génesis científicamente digno de confianza? ¿Existe controversia entre la Biblia y la ciencia? Sin duda alguna podemos admitir que existe una semejanza superficial entre lo que aconteció en los seis días sucesivos de la creación y el punto de vista científico de la evolución de las especies. Entre tanto, debemos recordar que el autor del Génesis no tenía intención alguna de brindarnos un relato científico de la creación. Ni tampoco existen razones para admitir que los seis días de la creación sean idénticos con períodos geológicos. Siempre está latente el peligro de que nos aproximemos a la Biblia con ideas preconcebidas, las cuales poseen el poder de perturbar nuestra comprensión del texto sagrado.

Personalmente, confieso que no tengo ningún deseo de obligar a la ciencia a ajustarse a la Biblia, ni tampoco de armonizar a la Biblia con la ciencia. La finalidad del autor del Génesis no era científica sino religiosa. Si la ciencia busca la verdad con imparcialidad, no puede estar en conflicto con la Biblia. Debemos recordar siempre que la revelación divina no se hizo para explicar el universo material, sino para comunicarnos los planes de Dios relativos a nuestro bienestar espiritual. La ciencia puede investigar los fenómenos naturales; deducir y formular las leyes que los rigen; en cambio, es incapaz de dar respuesta a la pregunta: "¿Cómo fué creado el universo?" El Génesis nos dice en lenguaje sencillo que el Dios único creó el universo *en el principio.*

En el Génesis tenemos la epopeya religiosa de la creación; esos capítulos escritos en lenguaje pintoresco, están repletos de imaginación poética y consagrados a la gloria de Dios. Sea cual fuere la opinión que tengamos respecto a este libro, siempre llegaremos a las siguientes conclusiones definidas:

1) Dios es una persona;
2) Dios creó al mundo y todo cuanto hay en él;
3) Dios opera según planes definidos y leyes fijas;
4) Dios muestra interés por nosotros;
5) Dios es bueno.

Finalmente, en resumen: nuestra fe en un Dios trascendente se extiende más allá de las limitaciones de la ciencia.

En el principio. Notamos que la Biblia comienza, en el Génesis, sobre una base amplia: el interés por la humanidad entera. Esto podrá parecernos muy abstracto, pero este libro siempre nos presenta situaciones concretas. Leemos que Adam y Eva vivieron en un ambiente perfecto, en el huerto de Edén; pero cayeron por desobedecer a Dios, y en consecuencia, el pecado entró en el mundo. A este respecto observamos que la humanidad no ha cambiado a través de los siglos. Adam y Eva sabían que eran culpables; por esta razón trataban de ocultarse de Dios. Cuando El los interrogó, trataron de esquivar su responsabilidad. El hombre acusó a la mujer, y la mujer trató de echar la culpa a la serpiente. Al leer este ralato, estamos viendo, no solamente a Adam y Eva, sino también a nosotros mismos. El pecado de Adam y Eva es el de toda la humanidad, y la expulsión de ambos del huerto de Edén es la ilustración dramática de la separación que el pecado establece entre el hombre y Dios.

La raza humana se multiplicaba; pero, al aumentar la población, también el pecado crecía. Sin embargo, Noé era justo, y cuando Dios resolvió destruir a la humanidad pecaminosa, Noé y su familia fueron salvos. Aquí tenemos el origen de la redención en un sentido teológico. Aquí volvemos a tratar materia antigua, y en realidad existen algunas leyendas babilónicas que en varios puntos guardan una semejanza notable con la narración del Génesis. También en este caso debemos reconocer que la historia del Génesis y la de Babilonia tienen un origen común.

Hagamos una comparación entre la historia del diluvio del Génesis y la de la epopeya babilónica de Gilgamés:

Utnapistim	*Noé*
El dios Ea anuncia en un sueño el diluvio a Utnapistim cuando éste dormía en su cabaña: "Hazte un barco, en forma de cubo con 120 codos de lado."	Gen. 6:17. Dios anuncia el diluvio a Noé directamente en una conversación personal. 6:14. Hazte un arca de madera de gofer, 6:15.-300 codos de longitud del arca, de 50 codos su anchura, y de 30 codos su altura.
Seis cubiertas	6:16. Tres pisos.
Cada piso se divide en 7 partes	6:14. Harás aposentos en el arca.
Utnapistim calafateó su barco con betún.	6:14. La embetunarás con brea por dentro y por fuera.
Utnapistim: una escotilla (una abertura en la cubierta del barco) la cual se puede abrir y cerrar.	6:16. Una ventana, un codo más arriba, y una puerta en el costado del arca.
Toda su familia y sus parientes entraron en el barco-nave Utnapistim tomó algunos animales del campo y algunas bestias feroces.	6:18,19. Entrarás en el arca tú y tus hijos y tu mujer, y las mujeres de tus hijos contigo. De todo lo que vive, de toda carne, dos de cada especie meterás en el arca, para que tengan vida contigo: macho y hembra serán. Gen. 7:2, empero, dice: De todo animal limpio te tomarás de siete en siete, macho y su hembra; mas de los animales que no son limpios, dos, macho y su hembra.
2 sar de aceite puestos en almacenaje; 1 sar = 3600; 1 unidad de medida = sutu o seah. 1 seah = 12.31 litros 1 sar de seah = 44,316 litros	6:21. Dios ordena que sean almacenadas las provisiones necesarias. 6:22. Noé procedió conforme a todo lo que Dios le mandó.
Utnapistim cerró el buque	7:16. YHWH cerró tras Noé.

La lluvia

Al despuntar la aurora, una nube negra apareció sobre el horizonte; hubo relámpagos y trueno, y se	7:10. Y sucedió que el séptimo día las aguas del diluvio fueron sobre la tierra.

desencadenó una terrible tempestad.	7:11. Fueron rotas todas las fuentes del gran abismo y las ventanas de los cielos fueron abiertas. 7:12. Y hubo lluvia sobre la tierra 40 días y 40 noches.
En esta conexión tropezamos con un paganismo repulsivo: la alusión a dioses desamparados: "Los dioses tenían miedo del diluvio; ascendieron al cielo de Anu. Los dioses, como perros, se agacharon al muro exterior. Los dioses estaban humillados; estaban sentados y lloraban."	7:17. Y fué el diluvio 40 días sobre la tierra; y las aguas crecieron y alzaron el arca, y se elevó sobre la tierra. 7:19. Y las aguas prevalecieron mucho en extremo sobre la tierra; y todos los montes altos que había debajo de todos los cielos fueron cubiertos.
Seis días y seis noches venteaba y llovía.	7:20. Quince codos en alto prevalecieron las aguas; y fueron cubiertos los montes. 7:25. Y prevalecieron las aguas sobre la tierra 150 días.
Al llegar el séptimo día, el viento del sur se calmó, y el diluvio cesó.	8:1. Dios hizo pasar un viento sobre la tierra, y disminuyeron las aguas. 8:2. Y se cerraron las fuentes del abismo, y las ventanas de los cielos; y la lluvia de los cielos fué detenida.
"Contemplé el estado de la atmósfera; El silencio prevalecía. Y toda la humanidad se había tornado en barro."	7:23. Así fué destruída toda substancia que vivía sobre la faz de la tierra, desde el hombre hasta la bestia, y los reptiles, y las aves del cielo; y fueron raídos de la tierra, y quedó solamente Noé, y lo que con él estaba en el arca.
En el monte Nisir el buque	8:4 Y reposó el arca en el séptimo

quedó inmóvil, y por seis días no se pudo mover.

"Abrí una escotilla y la luz iluminó mi rostro."

"En el séptimo día solté una paloma.
La paloma partió, mas volvió, porque no había lugar para reposar."
"Entonces solté una golondrina. La golondrina partió, mas volvió, porque no había lugar para reposar."

"Entonces solté un cuervo;
El cuervo partió y vió que las aguas habían disminuído.

El cuervo come, anda en círculos; grazna, y no vuelve."

"Entonces solté todo a los cuatro vientos."

Y ofreció un sacrificio.

mes sobre los montes de Ararat.
8:6: Y sucedió que, al cabo de 40 días, abrió Noé la ventana del arca.

8:7. Noé envió al cuervo, el cual salió, y estuvo yendo y tornando hasta que las aguas secaron de sobre la tierra.
8:8. Envió también de sí a la paloma, para ver si las aguas se habían retirado de sobre la faz de la tierra.
8:9. Y no halló la paloma donde sentar la planta de su pie, y volvióse a él al arca, porque las aguas estaban aún sobre la faz de toda la tierra: entonces él extendió su mano, y cogiéndola, hízola entrar consigo en el arca.
8:10. Y esperó aún otros siete días, y volvió a enviar la paloma fuera del arca.

8:11. Y la paloma volvió a él a la hora de la tarde; y he aquí que traía una hoja de olivo tomada en su pico: y entendió Noé que las aguas se habían retirado de sobre la tierra.
8:12. Y esperó aún otros siete días, y envió la paloma, la cual no volvió ya más a él.
8:15. Y habló Dios a Noé diciendo:
8:16. Sal del arca tú, y tu mujer, y tus hijos, y las mujeres de tus hijos contigo.
8:17. Todos los animales... sacarás contigo.
8:18. Entonces salió Noé, y sus hijos, y su mujer, y las mujeres de sus hijos con él.

"Derramé una libación encima del monte. Coloqué 7 y 7 vasos del culto. Amontoné caña, madera de cedro, y mirra."	8:20. Y edificó Noé un altar al Señor, y tomó de todo animal limpio y de toda ave limpia, y ofreció holocausto en el altar.
Los dioses sintieron el olor. Los dioses se acercaron al sacrificador como moscas.	8:21. Y percibió el Señor olor de suavidad.
(Aquí resalta que los babilónicos tenían un concepto muy bajo de los dioses. Tal es el espíritu del paganismo.)	(Aunque tengamos en este versículo un residuo del antropomorfismo, Dios permanece elevado.)
Finalmente, los dioses se quejaron de haber causado el diluvio. Un dios dijo a Eulil: ¿Cómo pudiste tú causar el diluvio e imponer al pecador su transgresión? Ojalá que el león, el lobo, el hambre, o la pestilencia hubiese disminuído a la humanidad.	Gen. 8:21. Y dijo el Señor en su corazón: No tomaré más a maldecir la tierra por causa del hombre; porque el intento del corazón del hombre es malo desde su juventud; ni volveré más a destruir todo viviente, como he hecho.

Esta comparación demuestra claramente que ambas historias tienen un origen común. No podemos negar que existen semejanzas notables; pero, si bien admitimos tales semejanzas, observamos asimismo que las divergencias son importantes. La fe en el único Dios transformó esta historia del Génesis, dándole un valor espiritual y teológico que persiste hasta nuestros días. La historia del diluvio se ocupa de la justicia de Dios y del justo castigo del pecado. Sin embargo, éste no es el punto culminante de la narración, sino que éste se alcanza cuando Dios, en su misericordia, hace un *berit,* un pacto con Noé y la posteridad del mismo. Entonces, el arco-iris apareció en el cielo, como señal del pacto entre Dios y el hombre. En esta alianza se hace presente la gracia de Dios. De hecho, esta palabra *berit* es muy importante en la teología del Antiguo Testamento. Una alianza es, sin duda alguna, un acuerdo; mas no lo es en el sentido de un contrato humano, donde ambos socios se encuentran en un mismo nivel. En el pacto divino Dios permanece en un nivel superior, y es siempre fiel a sus promesas.

En el principio. Después del diluvio, la humanidad tuvo un nuevo comienzo con la familia de Noé. Es en este punto donde, en el libro del Génesis, comienza a perfilarse un plan divino para redimir al hombre, al pecador. En once capítulos, el autor hebreo describe fugazmente el crecimiento de la población, el establecimiento de las instituciones

sociales, y las migraciones de los pueblos. Al principio del undécimo capítulo tenemos la interesante historia de la torre de Babel, aquel monumento del orgullo humano y de la confianza desmedida en sí mismo. Gracias a la arqueología sabemos que tales torres han existido realmente en la antigua Babilonia. Cuando los sumerios construían un templo, erigían un *ziggurat* cerca del mismo. Tal vez resulte interesante observar que el *ziggurat* es el precursor del campanario. Finalmente, en el undécimo capítulo llegamos a Abrahan, padre del pueblo escogido. A esta altura ya se puede anticipar el propósito divino, al observar que Dios elige al pueblo de Israel, al cual se revela, y mediante el cual lleva a cabo su plan de redimir al mundo. El autor del Génesis ha comenzado con la creación del mundo, y, al darnos un resumen de los tiempos prehistóricos, ubicó a Israel dentro del orden del mundo.

En el Antiguo Testamento tenemos un primer ensayo de una historia universal, y una filosofía definida de la historia. La historia no es dirigida por una fuerza ciega, ni por accidentes, ni contingencias imprevistas, sino que es gobernada por el Dios personal. Ya con Noé se comienza a definir y desarrollar un plan: aquél tuvo tres hijos: Sem, Cam y Jafet. Notamos que se pone un énfasis especial en la genealogía de Sem, la cual nos conduce a Abraham. Con Abraham comienza la historia del Antiguo Testamento en el sentido verdadero.

Abraham fué hombre de fe, un explorador. Emigró de Ur, Babilonia, a Jarán, Entonces, Dios lo llamó, y en consecuencia él y su esposa, Sara, prosiguieron hasta Canaán. Abraham creyó a Dios, y contóselo por justicia, y Abraham fué llamado amigo de Dios.

Cuando Abraham había alcanzado los 99 años, Dios se le manifestó haciendo un pacto con él. Le prometió convertirle en padre de muchos pueblos y bendecir en él a todas las familias de la tierra. En el Antiguo Testamento, Abraham es el ejemplo de la fe en Dios, y de la obediencia a su voluntad.

Cuando el Apóstol Pablo enseñó que el hombre no es justificado por las obras de la ley, sino por la fe en Jesucristo, volvió a Abraham para demostrar que la fe es más antigua que las obras de la ley. La promesa hecha a Abraham le fué repetida a Isaac, y las promesas hechas a ambos, repetidas a Jacob.

Cabe preguntar aquí por qué Dios escogió a un hombre como Jacob. No tengo intención alguna de disculpar la vida llevada por éste durante los años de su mocedad. Durante muchos años fué astuto, confiado en su perspicacia y su doblez o hipocresía, hasta que cierta noche tuvo una tremenda experiencia espiritual en el vado de Jaboc.

A raíz de este acontecimiento, Jacob recibió un nuevo nombre: Israel, que es significativo, pues quiere decir: "Dios combate", o: "que Dios combata"; "Dios gobierna"; o "Que Dios gobierne". ¿Por qué escogió Dios a Jacob? Este hecho denuncia un plan divino a larga vista. ¿Jacob o Israel? Israel fué el hombre transformado que Dios eligió cuando llamó a Jacob.

En las vidas de los patriarcas encontramos los de índole espiritual, empleados por Dios en todas las generaciones. La Biblia no solamente alaba las buenas calidades de los mismos, sino que también expone sus pecados y defectos. Pese a que aquí se trata de tipos humanos universales, sabemos, gracias a la arqueología, que el Génesis presenta un cuadro correcto del período patriarcal.

Una de las historias más interesantes del mundo es la de José. Sus hermanos lo habían vendido como esclavo, y fué llevado al Egipto. Sin embargo, fué feliz en aquel país, debido a la gracia de Dios; y finalmente, el Faraón lo nombró primer ministro o gran visir de Egipto. Posteriormente, cuando Israel sufrió escasez de alimentos, el padre y los hermanos de José, aceptando su invitación, emigraron a Egipto con sus familias.

Volvamos al pacto. El pacto hecho por Abraham contenía una promesa. Más tarde, en días de Moisés, esta misma alianza fué renovada cuando Dios hizo un pacto con Israel en el monte de Sinaí. Así, Dios escogió un pueblo al cual se reveló, y a través de los hombres santos de esa nación, su voluntad fué dada a conocer a los demás pueblos del mundo. Sin embargo, hemos visto que en tiempos prehistóricos, Dios hizo un pacto con Noe. Esto significa que la alianza de Dios no se limita únicamente a Israel, sino que se extiende a la humanidad entera.

En el principio. Nuestra fe religiosa tiene sus raíces en un pasado remoto. Observamos que el Apóstol Pablo volvió a Abraham, pero no solamente a él. Se acuerda de Adam cuando dice: (1 Cor. 15:22): "Porque así como en Adam todos mueren, así también en Cristo todos serán vivificados." Dios habla a nosotros por su palabra, una palabra que nos conduce al principio de las cosas.

TEOLOGIA FORJADA EN UN CALABOZO

Por *Juan D. Godsey*

Una de las voces más frescas de la teología contemporánea es una que fue silenciada prematuramente por Adolfo Hitler. En la madrugada del 9 de abril de 1945, en la aldea bávara de Flossenbürg, fue colgado en la horca Dietrich Bonhoeffer junto con otros participantes en el movimiento de resistencia antinazi que culminara en el frustrado atentado contra la vida de Hitler. Terminó así la carrera de uno de los más promisorios teólogos jóvenes de Alemania.

El propósito de este ensayo es presentar el pensamiento de Bonhoeffer tal como se desarrolló y aguzó durante su vida en la prisión. Dos cosas deben tenerse bien presentes desde el comienzo: primero, el carácter fragmentario del material empleado; segundo, su naturaleza *íntima*. Los desarrollos del pensamientos de Bonhoeffer durante los dos años de su encarcelamiento fueron descubiertos en cartas ocasionales a su amigo íntimo Eberhard Bethge, quien, después de varios años de vacilación y deliberación, decidió finalmente publicar las partes importantes en forma de libro. Los temas teológicos no están en manera alguna terminados o sistematizados, mas reflejan la creciente preocupación de una mente inusitadamente sensible y creadora acerca de la relación de la iglesia con el mundo de hoy.

Antes de proseguir, quizá sea conveniente presentar un breve bosquejo de la vida y obra de este mártir del siglo XX. Dietrich Bonhoeffer nació en una familia grande y culta de la clase media superior, en Breslau, Alemania, el 4 de febrero de 1906. En 1912, su padre, un médico eminente, aceptó una cátedra de psiquiatría en la Universidad de Berlín y se mudó con su familia a la capital alemana, donde Dietrich creció en la atmósfera de la mejor tradición liberal de Alemania. A la edad de 16 años decidió ingresar al ministerio, y en 1923 empezó sus estudios teológicos en la Universidad de Tübingen. El año siguiente pasó a la Universidad de Berlín. donde completó sus estudios bajo eruditos tan renombrados como Adolph Harnack. Karl

Holl y Reinhold Seeberg. Para este último, escribió una disertación titulada, *Sanctorum Communio: una investigación dogmática de la sociología de la iglesia,* y a los veintiún años de edad recibió su doctorado en teología sistemática. Pasó el año 1928 como vicario en una congregación de habla alemana en Barcelona, España. Después regresó a Berlín, donde produjo: *Actuar y ser: la filosofía trascendental y la ontología en la teología sistemática,* penetrante estudio que le conquistó un puesto de lector (Privat Dozent) en la Universidad, en 1930. En estas dos obras primitivas el pensamiento de Bonhoeffer gira alrededor del concepto de la Iglesia, a la que a menudo definía como "Cristo existiendo en la comunidad".

Antes de iniciar sus tareas docentes, el joven teólogo aceptó una beca para estudiar un año en el Unión Theological Seminary, de Nueva York, y allí fue donde se encontró con Reinhold Neibuhr e interpretó a sus compañeros las nuevas corrientes de la teología continental europea que estaban agitándose con Karl Barth y sus amigos. Regresó a Berlín en el verano de 1931 y dedicó los dos años siguientes a enseñar y participar activamente en el movimiento ecuménico. El fruto de uno de sus cursos fue publicado con el título de *Creación y caída: exégesis teológica de Génesis 1-3*. El 1º de febrero de 1933, al día siguiente de la instalación de Hitler como canciller del Tercer Reich Alemán, Bonhoeffer pronunció una alocución por radio en la cual alertó al público contra el nuevo concepto del "Führer". Su mensaje fue interrumpido por las autoridades, y quedó marcado como adversario del nacional socialismo desde el comienzo. En la lucha subsiguiente de la iglesia, estuvo de parte de la "Iglesia confesante", que se opuso a la germanización del cristianismo, y en protesta por la introducción del antisemitismo en la iglesia por los "cristianos alemanes", abandonó Alemania en el otoño de 1933 para ser pastor de dos iglesias de habla alemana en Londres. Allí estrechó sus vínculos con los dirigentes ecuménicos ingleses y llegó a ser uno de los intérpretes más fieles de la lucha de la iglesia alemana ante el mundo exterior.

En la primavera de 1935 Bonhoeffer fue llamado nuevamente a Alemania para ser el director de un *Predigerseminar* clandestino en Pomerania, donde los candidatos al ministerio de la Iglesia confesante que habían terminado sus estudios universitarios y habían practicado en una parroquia recibirían un curso intensivo final de estudios, principalmente en el campo de la teología práctica. Al establecer el seminario se apartó radicalmente de las prácticas corrientes, y estableció la llamada "Casa fraterna" en Finkewalde, donde intentó unir el trabajo y el culto en una vida comunal que acentuaba el llamado de

Jesucristo al discipulado. Durante este período fue cuando escribió los dos libros que lo destacaron como figura teológica: *El costo del discipulado* y *Viviendo juntos.*

En 1939 Reinhold Niebuhr y otros amigos americanos arreglaron para que Bonhoeffer volviera a los Estados Unidos en una gira de conferencias, esperando proporcionarle así un poco de "aire libre" y quizá salvarlo de la rápida desintegración de la situación alemana. Apenas había llegado a Nueva York, sin embargo, tuvo noticias de que la guerra era inminente, y decidió que no podía permanecer en seguridad, sino que debía regresar y afrontar el futuro junto a su familia y sus amigos. Poco después de llegar a su patria, los ejércitos de Hitler invadieron Polonia y estalló la guerra. Bonhoeffer volvió a su trabajo con los seminaristas, pero éste fue interrumpido en 1940 por la Gestapo. Poco después recibió órdenes prohibiéndole hablar en público o publicar cualquier escrito o residir en Berlín. Desde entonces hasta su arresto el 5 de abril de 1943, estuvo entregado a tres actividades: escribiendo su *Etica* (publicada póstumamente en forma fragmentaria); desempeñando diversas tareas y visitaciones para la Iglesia confesante; y trabajando y viajando por el movimiento de resistencia, en el cual había entrado mediante su cuñado Hans von Dohnyani, un personaje clave del movimiento que estaba estratégicamente ubicado como consejero legal en la Oficina de Inteligencia Militar del Almirante Canaris. Bonhoeffer, que durante años había sido casi un pacifista absoluto, finalmente se unió al movimiento debido a su convicción cristiana de que *debía* trabajar para el derrocamiento del régimen nazi a fin de restaurar la paz y la justicia dentro del estado alemán.

Al ser arrestado, Bonhoeffer fue confinado en un calabozo de la prisión de Tegel, en Berlín, donde pronto hizo tan buenos amigos entre los guardias y ordenanzas, que pudo hacer llegar cartas sin censura a Bethge y otros, y es en esas cartas en las que habla de sus nuevas ideas teológicas. Después del fracasado atentado contra la vida de Hitler, el 20 de julio de 1944, se descubrieron más detalles sobre los implicados en el movimiento de resistencia, y Bonhoeffer fue trasladado y colocado bajo más estricta vigilancia en la Prinz Albert Strasse. En febrero de 1945, fue pasado a Buchenwald, después otra vez a Schönberg en Baviera, y finalmente a Flossenbürg, donde fue ejecutado, a la edad de 39 años.

Los diversos escritos de Bonhoeffer durante su encarcelamiento han sido traducidos al inglés por Reginald H. Fuller y publicados en Inglaterra con el título de *Letters and Papers from Prison* (SCM, 1953) y en los Estados Unidos como *Prisoner for God* (Macmillan, 1954).

Leyéndolos, se puede ver íntimamente la mente de un cristiano sensible que se vio forzado a considerar cuestiones fundamentales. ¿Qué es el cristianismo, o aun quién es Cristo, para nosotros hoy —realmente? ¿Qué creo yo —realmente? ¿Cómo puede Cristo llegar a ser señor aun del mundo no religioso? Alguien podría atribuir el análisis de nuestra situación actual que hace Bonhoeffer, y su propuesta solución, al choque de la vida en la prisión: soledad, privación, interrogatorios interminables, bombardeos aliados, encuentro con la vida en bruto. Pero no es ésa la impresión que uno saca de una cuidadosa lectura de sus cartas. Sus pensamientos parecen más bien brotar de un persistente empeño en el estudio bíblico, especialmente del Antiguo Testamento; y un ahondar del aprecio por nuestra cultura occidental, provocado por una intensa lectura de obras que iluminan nuestros antecedentes históricos; un genuino sentido de responsabilidad por el futuro, con el rechazo consciente de toda forma de "escapismo" ultraterreno; y una pasión por la honradez intelectual de parte de los cristianos. Aunque Bonhoeffer nos habla desde el pasado, llama a la Iglesia del presente hacia una teología del futuro.

A. *La situación presente*

Bonhoeffer está convencido de que nuestro mundo es "mayor de edad", con lo cual quiere decir que ha pasado la época de la "religión". Estamos cerca de la terminación de un largo desarrollo hacia la autonomía del hombre y del mundo, y estamos entrando rápidamente en una época de irreligiosidad radical. A partir ya de los impulsos seculares del siglo XIII, el hombre se ha ido capacitando más y más para contestar sus preguntas importantes sin recurrir a Dios como "hipótesis de trabajo". A medida que las fronteras del conocimiento han ido retrocediendo, lo que llamamos "Dios" ha ido perdiendo más terreno. El hombre ha descubierto las leyes que gobiernan la existencia del mundo, leyes que serían válidas, *etsi deus non daretur*, aunque no hubiera Dios — para emplear una frase de Hugo Grocio. Que "Dios" se ha vuelto superfluo como respuesta a las preguntas de los campos de la ciencia, el arte, la política y aun la ética, es cosa que hoy casi no se discute, y Bonhoeffer cree que esto se está volviendo cada vez más cierto aun con respecto a cuestiones religiosas.

Siempre que Bonhoeffer explica lo que él entiende por "religioso", lo relaciona con términos tales como "interioridad", "metafísico", "subjetivo" e "individualista". Una interpretación religiosa del cristianismo sería metafísica o individualista, es decir, una interpretación que lo convertiría en un sistema de verdades abstractas para ser comu-

nicadas a los hombres con palabras, o en una preocupación individualista por la "salvación de almas" para un mundo más allá de los límites de la muerte. ¿Pero qué si el hombre ya no es "religioso", si ya no le interesan las respuestas que da la interpretación religiosa de las cosas? ¿Qué sucede si el hombre no es inherentemente religioso? ¿Qué sucede si el "a priori religioso" del hombre, esa premisa sobre la cual se han basado durante diecinueve siglos la predicación y la teología cristianas, simplemente no existe? Bonhoeffer está convencido de que el hombre moderno *no puede* ser religioso aunque piense que lo es y quiera serlo. Si se describe a sí mismo como religioso, es obvio que su vida no está a la altura que debería, o que quiere decir con ello algo muy diferente. Si la religión no era más que un "vestido del cristianismo", que ahora debe ser descartado porque ha perdido su significación en un mundo mayor de edad, si el problema que hoy confronta al cristianismo no es tanto el de la irreligiosidad, sino precisamente el de la *religión,* entonces, ¿qué significa todo eso para la Iglesia? Antes de dar la respuesta de Bonhoeffer, veamos lo que él cree que ha sucedido hasta ahora.

¿Cuál ha sido la reacción de la Iglesia ante el desarrollo por el cual el "Dios" de la religión ha sido puesto fuera del mundo al llegar éste a la edad adulta, seguro de sí mismo? ¡La peor posible! exclama Bonhoeffer. Todo el movimiento ha sido considerado como "la gran defección de Dios y de Cristo", y mientras más se ha empleado de ese "Dios" y "Cristo" en oposición al movimiento, más éste se ha considerado anticristiano. ¡De ahí la trágica irrelevancia de la Iglesia en el mundo moderno! La apologética cristiana ha tratado de probar al mundo que no podría vivir sin la tutela de "Dios", pero ha estado librando acciones de retaguardia, rindiendo un campo de batalla tras otro. Esa apologética ha sido desarrollada por personas religiosas, que han utilizado a Dios como "relleno para su propio conocimiento imperfecto". Cada vez que se acaba la percepción (a menudo por pura holgazanería) o fallan los recursos, hablan de Dios, y el Dios a quien invocan, dice Bonhoeffer, no es más que un *Deus ex machina* que se introduce para "resolver" problemas irresolubles o para apoyar la debilidad humana.

Aunque Dios hubiera sido expulsado del mundo por la rendición de la Iglesia en un terreno tras otro, parecía haber una esfera en la que las respuestas religiosas estaban seguras, y era la esfera de las llamadas cuestiones últimas (la muerte, el sufrimiento, la culpa, etc.), esto es, la esfera de la "vida interior" del hombre. Si sólo "Dios" puede dar respuesta a las cuestiones últimas, entonces al menos (¡o al fin!) hay alguna razón para que Dios y la Iglesia y el pastor sean necesarios.

Pero, pregunta Bonhoeffer, si sólo podemos hablar de Dios en los "límites de la existencia humana", en las "situaciones fronterizas", ¿no estamos en último análisis frenéticamente empeñados en hacerle lugar en el mundo? O, peor aún, ¿no estamos asignándole su lugar en el mundo? Y aun en esas áreas, nos recuerda Bonhoeffer, hoy en día se encuentran respuestas que prescinden de Dios. Simplemente no es cierto que "sólo el cristianismo tiene las respuestas". En realidad, la opinión de Bonhoeffer es que las respuestas cristianas no son más concluyentes o compelentes que cualesquiera otras.

Aquí la Iglesia que se ha adherido a su interpretación religiosa y ha restringido a Dios a la vida privada del hombre se enfrenta cara a cara con lo que Bonhoeffer llama "los vástagos secularizados de la teología cristiana", los filósofos existencialistas y los psicoterapeutas. Ellos también tienen la "respuesta" a los problemas de la vida, la solución de sus calamidades y conflictos, y su respuesta no depende de "Dios". Ellos sondean los recovecos secretos de la vida íntima, personal del hombre y tratan de demostrar a una humanidad segura, feliz y contenta que realmente es desgraciada y está desesperada, que su salud es enfermedad, su vigor y vitalidad desesperación. Para Bonhoeffer esto es una "revuelta de la inferioridad" caracterizada por una actitud de desconfianza y suspicacia hacia la humanidad, y aunque toca a unos pocos intelectuales y degenerados y egotistas, no afecta para nada al hombre común, que no tiene tiempo ni inclinación para pensar acerca de su desesperación intelectual o considerar su modesta parte de felicidad como una prueba, molestia o desastre. Esta suerte de "metodismo secularizado" tiene su contraparte eclesiástica en el husmear "sacerdotal" de los clérigos en las vidas de los hombres para hacer la luz sobre sus pecados de debilidad. Bonhoeffer cree que aquí hay un doble error teológico: primero, la idea de que al hombre sólo se le puede hablar como pecador sobre la base de su debilidad; segundo, la noción de que la naturaleza esencial del hombre consiste en su vida interior. Jesús no hizo del hombre en primer lugar un pecador; él los llamó *de* sus pecados, no *a* sus pecados. Además, la Biblia no reconoce nuestra distinción entre exterior e interior, sino que le interesa el hombre entero en su relación con Dios. Bonhoeffer cree que es imperativo que la Iglesia abandone todo "subterfugio clerical" y la consideración de la psicoterapia y el existencialismo como "precursores de Dios". Debe acercarse en forma enteramente diferente a un mundo mayor de edad.

Una vez dicho y hecho todo, Bonhoeffer considera que el ataque de la apologética cristiana al mundo adulto es "sin sentido", "innoble"

y "anticristiano". Sin sentido, porque "se asemeja al intento de retrotraer a un hombre adulto a la adolescencia", innoble, porque "equivale al intento de explotar la debilidad del hombre para propósitos ajenos a él y que él no acepta libremente"; anticristiano, porque "se está substityendo a Cristo mismo por una etapa definida de la religiosidad del hombre, es decir, una ley humana."

B. *Modernos desarrollos teológicos*

¿Cuál ha sido la actitud de la teología moderna hacia la cuestión de Cristo y la nueva madurez del mundo? En su carta del 8 de junio de 1944, Bonhoeffer presenta este notablemente conciso y penetrante bosquejo de los recientes desarrollos teológicos: [1]

El punto débil de la teología liberal fue conceder al mundo el derecho de indicar a Cristo su lugar dentro del mundo; en la disputa entre Cristo y el mundo, aceptó la paz relativamente benigna dictada por el mundo. Su punto fuerte fue que no hizo esfuerzos para hacer retroceder la historia y que emprendió efectivamente la discusión (Troetsch), aunque finalmente sucumbiera. A la derrota siguió la capitulación y un esfuerzo para comenzar totalmente de nuevo, sobre la base de la Biblia y la Reforma como fundamentos de la fe. Heim hizo el intento pietista-metodista de convencer al individuo de que se encontraba frente a la alternativa ''desesperación o Jesús''. Ganó ''corazones''. Althaus, prolongando la línea moderna y positiva con un fuerte acento confesionalista, quiso arrancar al mundo un lugar para la enseñanza luterana (ministerio) y el culto luterano, abandonando en lo demás el mundo a sí mismo. Tillich emprendió la tarea de interpretar la evolución del mundo mismo —contra su voluntad— en un sentido religioso, dándole forma mediante la religión. Esto fue muy intrépido, pero el mundo lo arrojó de la montura y siguió corriendo solo; también trató de entender al mundo mejor de lo que el mundo se entendía a sí mismo; pero éste se sintió totalmente malentendido y rechazó semejante pretensión. (Admito que el mundo debe ser mejor entendido que lo que se entiende a sí mismo, pero no precisamente ''religiosamente'', a la manera del programa de los socialistas religiosos.) Barth fue el primero en reconocer el error de todos estos esfuerzos (que al fin y al cabo, sin quererlo, seguían todos todavía la corriente de la teología liberal) en que todos tendían a reservar un espacio para la religión en el mundo o contra el mundo. El llamó a la batalla al Dios de Jesucristo contra la religión, ''*pneuma* contra *sarx*''. Este será para siempre su mayor mérito.

La objeción de Bonhoeffer a la teología de Barth es que en lugar de la religión aparece en ella una "doctrina positivista de la revelación", la que dice en realidad que todo (nacimiento virginal, trinidad, etc.) debe ser tragado totalmente o en ninguna forma. Bonhoeffer no cree que esto esté de acuerdo con la Biblia, donde hay "grados de

[1] Cartas y apuntes de la prisión, *Cuadernos Teológicos,* Nº 17, 1er. trimestre 1956.

percepción y grados de significación". Un "positivismo de la revelación" que establece una "ley de la fe" y dice: "Tómala o déjala", es algo demasiado fácil, pues deja al mundo seguir su camino, y eso es enteramente erróneo. La verdadera limitación de Barth, afirma Bonhoeffer, es que no ha dado una dirección concreta sobre la "interpretación no religiosa de los conceptos teológicos".

Bultmann parece haber comprendido algo la limitación de Barth, pero Bonhoeffer cree que "la malentiende a la manera de la teología liberal", revertiendo al proceso típicamente liberal de reducir el cristianismo a su "esencia" despojándolo de sus "elementos mitológicos". Pero para Bonhoeffer los conceptos problemáticos no son los mitológicos, sino los "religiosos", de modo que en un sentido Bultmann, con su llamado a la desmitologización, no va suficientemente lejos. Lo que Bultmann llama mitología (la resurrección, etc.) es para Bonhoeffer "la cosa misma", de modo que todo el contenido del Nuevo Testamento debe ser conservado, pero los conceptos deben ser interpretados en forma que no hagan de la religión una precondición de la fe. Sólo de esta manera podrá ser superada la teología liberal, y, al mismo tiempo, se habrá afrontado y contestado legítimamente la cuestión que ella plantea.

C. *El cristianismo "mundano"*

El hecho de que el mundo haya llegado a la mayoría de edad significa que "se ha quitado el perno de toda la estructura de nuestro cristianismo hasta la fecha", y Bonhoeffer interpreta esto como la manera que Dios tiene de decirle a la Iglesia que ha interpretado mal el evangelio. No ha entendido el verdadero significado y las implicaciones de la encarnación, que destruyó de una vez por todas la idea de religión. En consecuencia, hizo de la mayoría de edad del mundo una ocasión para polémicas y apologías que estaban basadas en una falsa premisa "religiosa", y el mundo con razón resistió los intentos de la Iglesia de imponer respuestas intelectualmente deshonestas a sus preguntas. Bonhoeffer aun juguetea con la idea de que quizá el mundo que se ha vuelto irreligioso y "sin Dios" esté por eso mismo más cerca de Dios, aunque no quiere en manera alguna insinuar que el autoentendimiento superficial del hombre moderno sea idéntico a la profunda iluminación de la existencia humana que proporciona la revelación de Dios en Jesucristo. El único punto de similitud de ambos está en que ninguno de ellos (¡si la fe cristiana se interpreta correctamente!) basa su opinión en un "apriorismo religioso", y por este motivo Bonhoeffer cree que la Iglesia, con su mensaje que significa el fin de

toda religión, está hoy en una situación excelente para comunicarse a un mundo arreligioso.

Bonhoeffer sugiere que la cuestión de si la religión es una condición para la salvación es paralela a la cuestión paulina de si la circuncisión es una condición para la justificación, y a la luz de Cristo ambas deben recibir una respuesta negativa. Cristo no es un objeto de la religión, sino que es en verdad el Señor del mundo. Sólo debido a que el pensamiento de Bonhoeffer es cristocéntrico hasta la médula pudo llegar a comprender que la Iglesia debe interpretar los conceptos bíblicos en una forma no religiosa, es decir, ni en términos de interioridad (¡pietismo!) ni de metafísica (¡ortodoxia!), sino en términos que comuniquen la profundidad del envolvimiento de Dios en el mundo. Así es como llega a una nueva apreciación de la verdadera "mundanalidad" (Diesseitigkeit = "aquendidad") del cristianismo, no en sentido antropocéntrico de la teología liberal, pietista, ética, sino en el sentido bíblico de la creación y de la encarnación, crucifixión y resurrección de Jesucristo. Pero la "mundalidad" del cristianismo es sólo un polo del pensamiento de Bonhoeffer, tal como halló expresión en sus cartas de la prisión, porque en contra de ella insiste en que los cristianos deben redescubrir lo que llama una *Arkandisziplin,* una disciplina arcana o secreta que preservaría de la profanación los misterios de la fe cristiana. Esto es, en la vida de todo cristiano debe haber un tiempo de retiro del mundo para la oración y la meditación y la devoción, una disciplina secreta que no tiene similar en el mundo visible. Pero esto no debe ser considerado como una concesión al misticismo o el "ultramundanismo", pues para Bonhoeffer el único propósito de esta secreta devoción en el corazón del individuo es enviarlo de vuelta al mundo para participar vicariamente en sus aflicciones. Así, la "mundanalidad" del cristianismo y la disciplina arcana forman los polos dialécticos de la existencia cristiana, lo cual significa que el antiguo concepto del cristiano como alguien que "está en el mundo pero no es del mundo" debe dar paso al concepto de alguien que "está por y sin embargo contra el mundo".

A continuación trataremos de transmitir el pensamiento de Bonhoeffer acerca de algunos conceptos teológicos tradicionales, y señalar sus diferencia con las interpretaciones "religiosas". Debe señalarse nuevamente aquí que el pensamiento de Bonhoeffer no pasó de la etapa inicial y que sólo nos ha llegado en forma fragmentaria.

Dios: La persona religiosa piensa en Dios o en términos abstractos tales como "omnipotencia", omnisciencia", etc., o como una "respuesta"

a los problemas de la vida. Es decir, o confunde a Dios con una idea de Dios o hace de él algo periférico, asignándole un lugar en "los bordes de la existencia humana". En el primer caso el hombre trata a Dios como si se lo pudiera conocer aparte del mundo, y en el segundo le hace un lugarcito en el mundo. Para Bonhoeffer, que propugna una teología de revelación, todo esto está equivocado. No podemos conocer a Dios como un "objeto" de nuestras facultades perceptivas, como si pudiésemos separarlo del mundo y utilizarlo como un punto de apoyo para asaltar el mundo. Una trascendencia epistemológica no tiene nada que ver con la trascendencia de Dios, porque Dios es el "allende" en medio de nuestra vida. La trascendencia de Dios es una *trascendencia de este mundo,* que sólo se experimenta en un vivir concretamente para otros, en una participación en el ser de Jesús por otros. Bonhoeffer explica lo que quiere decir, en un breve bosquejo de un libro que esperaba escribir algún día:

> Nuestra relación con Dios no es una relación religiosa con un Ser supremo, de poder y bondad absolutos, que es un concepto espurio de la trascendencia, sino una nueva vida por otros, mediante la participación en el Ser de Dios. La trascendencia consiste no en tareas más allá de nuestro alcance y poder, sino lo que tenemos más a mano. Dios en forma humana, no, como en otras religiones, en forma animal —lo monstruoso, caótico, y aterrorizador— ni tampoco en forma abstracta —lo absoluto, metafísico, infinito, etc.— ni aun en la concepción griega divino-humana del hombre autónomo, sino el hombre existiendo para otros, y de ahí el Crucificado. — Carta del 3 de agosto, 1944.

Dios tampoco es un "relleno" o un *Deus ex machina* que podemos utilizar para responder nuestras "cuestiones últimas" o nuestros problemas no resueltos, porque esto le deja solamente un lugar en los bordes de la vida. Bonhoeffer cree que debiéramos hallar a Dios en lo que conocemos, no en lo que no conocemos; en los problemas que *hemos* resuelto, no en los que subsisten. Dios "debe ser hallado en el centro de la vida: en la vida, no en la muerte; en la salud y el vigor, no sólo en el sufrimiento; en la actividad, y no sólo en el pecado. La base para esto se encuentra en la revelación de Dios en Cristo. Cristo es el centro de la vida, y en ningún sentido vino a "resolver nuestros problemas no resueltos". El hecho de que Dios no sea una "hipótesis de trabajo" (¡ni siquiera en religión!) corresponde realmente con la mayoría de edad del mundo y su emancipación de "Dios". Pero si debemos vivir en el mundo *etsi deus non daretur,* como si no hubiera Dios, ¿cómo hemos de hallar a Dios en el centro de la vida? En respuesta, Bonhoeffer da esta explicación sorprendente y radical:

> Nuestra madurez nos guía hacia un reconocimiento veraz de nuestra situación frente a Dios. Dios nos hace saber que tenemos que vivir como quienes deben arreglar su vida sin Dios. El Dios que está con nosotros, es el Dios que nos aban-

dona (Marcos 15:34). El Dios que nos hace vivir en el mundo sin la teoría hipotética ''Dios'', es el Dios delante del cual nos encontramos en permanencia. Delante de Dios y con Dios, vivimos sin Dios. Dios se deja empujar fuera del mundo a la Cruz. Dios es impotente y débil en el mundo, y justamente así y sólo así está con nosotros y nos ayuda. — Carta del 16 de julio, 1944.

La salvación: La persona religiosa tiene una preocupación individualista por la salvación de las almas "de cuidados y necesidades, de temores y ansiedades, del pecado y la muerte para un mundo mejor más allá de la tumba". El énfasis se pone sobre el otro lado del límite trazado por la muerte. Pero el Antiguo Testamento no tiene nada que ver con la "salvación de las almas", y en toda la Biblia el interés se concentra sobre la *justicia* y el *Reino de Dios en la tierra.* "No es el otro mundo lo que nos preocupa, sino este mundo tal como ha sido creado y conservado y sujeto a leyes y sometido a la expiación y la renovación." Bonhoeffer cree que ha sido un error cardinal el de interpretar a Cristo a la luz de los mitos de salvación de las religiones orientales, y concebir así al cristianismo como una "religión de salvación" que acentúa la liberación de este mundo. Tal interpretación divorcia a Cristo del Antiguo Testamento, que habla de una redención *histórica,* es decir, redención de *este lado* de la muerte. ¿Pero qué de la proclamación cristiana de la esperanza de la resurrección? ¿No confirma esto el carácter ultraterreno de la fe cristiana? No, declara Bonhoeffer; la esperanza cristiana de la resurrección difiere de una esperanza mitológica en que aquélla "remite al hombre a su vida en la tierra, en una nueva manera, más acentuada aún que en el Antiguo Testamento". El cristiano no renuncia a este mundo prematuramente, sino que "como Cristo, tiene que apurar el vaso terrenal hasta las heces, y sólo cuando lo hace, el Crucificado y Resucitado está con él, y junto con Cristo él es crucificado y co-resucitado."

La vida cristiana: El cristiano vive una vida de fe, y Bonhoeffer define la fe como participación en el Ser de Jesús como alguien cuya única preocupación es por los demás. A diferencia del acto religioso, que siempre es algo parcial, la fe es siempre algo total, un acto que envuelve toda la vida. Jesús reclama para sí la totalidad de la vida humana en todas sus manifestaciones, y la fe hace posible una respuesta total que se caracteriza por lo que Bonhoeffer llama la "polifonía de la vida". Esto significa que "Dios exige que le amemos eternamente con todo nuestro corazón, pero no en forma tal que disminuyamos o comprometamos nuestros afectos terrenos, sino como una suerte de *cantus firmus* al cual las otras melodías de la vida proporcionan el contrapunto." La fe cristiana lo lanza a uno en muchas

diferentes dimensiones de la vida al mismo tiempo, pero esta vida multidimensional alcanza una totalidad debido a su naturaleza polifónica.

El cristiano vive, pues, una vida "mundana". En realidad, solamente viviendo completamente en este mundo aprende uno a creer, porque sólo así puede participar en los sufrimientos de Dios a manos del mundo sin Dios. Y ésta, dice Bonhoeffer, es la única diferencia entre cristianos y no creyentes: que "los cristianos se ponen de parte de Dios en su sufrimiento." Esto es *arrepentimiento:* "no pensar primeramente en las propias penurias, problemas, pecados, angustias, sino dejarse arrastrar en el camino de Jesucristo, en el acontecimiento mesiánico, y cumplir así Isaías 53." El cristiano no trata de hacer algo de sí mismo (un santo, un penitente, un hombre de iglesia, etc.), no trata de llegar a ser un *homo religiosus,* sino que se contenta con ser un hombre, pura y simplemente — un hombre que toma la vida como viene, con todos sus deberes y problemas, sus éxitos y sus fracasos, sus alegrías y sus penas; un hombre en quien una disciplina arcana y una verdadera mundanalidad actúan de consuno para producir una vida vivida plenamente "delante de Dios".

La Iglesia: ¿Cómo puede la Iglesia como *ekklesia* — "aquellos que son llamados" — entenderse a sí misma, no religiosamente como especialmente favorecida, sino como un todo perteneciente al mundo? Bonhoeffer opina que la Iglesia confesante, que empezó con una actitud tan valiente, resistiendo a los "cristianos alemanes", terminó luchando por su propia conservación como si fuera un fin en sí misma, y por lo tanto "perdió su oportunidad de decir una palabra de reconciliación a la humanidad y al mundo en general." Como resultado, su lenguaje tradicional, la "fe de la Iglesia" detrás de la cual se atrincheró, perdió su poder. Bonhoeffer creía que la Iglesia debía guardar silencio, limitándose a orar por los hombres y hacerles bien, y ya llegaría el día en que Dios llamaría de nuevo a los hombres a proclamar su Palabra con poder, pero en un nuevo lenguaje.

La iglesia no es iglesia si no está para los demás. Para comenzar, debe dar todos los bienes a los menesterosos. Los pastores deben sostenerse exclusivamente de las donaciones voluntarias de las congregaciones, ejerciendo eventualmente una profesión secular. La iglesia debe participar en todas las tareas seculares de la vida social humana, no como ente dominante, sino como colaboradora y servidora. Debe decir a los hombres de todas las profesoines lo que es una vida con Cristo, lo que significa ''estar para los demás''... Tendrá que hablar de mesura, genuinidad, confianza, lealtad, constancia, paciencia, disciplina, humildad, frugalidad, modestia. ''Existir para los demás'' —éste es el reto de Dietrich Bonhoeffer a la Iglesia, y descubrir lo que esto implica en toda su amplitud es la tarea del futuro.

AFRICA INTERROGA AL OCCIDENTE

Por *Rena Karefa-Smart*

Mi propósito es tratar de interpretar algo de la verdad de Africa tal como la confronta el mundo occidental. Hablo como quien ha salido de la América del Norte para vivir en el extranjero, y quiero compartir algunas de las impresiones y convicciones reunidas en la vida en Occidente y en el Africa central. La mayoría de las personas tienen presente la vasta extensión del continente africano y las complejidades de los desarrollos que allí están teniendo lugar. No intentaré lo imposible — tratando de dar en pocos minutos una presentación aceptable de lo que está ocurriendo en toda el Africa. Me limitaré más bien a una parte del encuentro entre Africa y Occidente, lo que hará posible que nos concentremos en lo que me parece que oiríamos, si, por ejemplo, el Africa hiciera una entrevista al Occidente.

Podemos imaginarnos ante un receptor de televisión, observando una conversación en la que tomaran parte Europa, las Américas y Africa. O bien podemos desviar nuestra atención hacia conversaciones que yo he tenido con diferentes personas — un empleado público en Nigeria, un educador en Sierra Leona, un estudiante en el Congo. Y luego quedan las preguntas que surgen del corazón de la situación, desembozadas y tácitas — quizá las más desconcertantes de todas. ¿Y todo esto para qué? Simplemente, porque creo ayudar a comprender más claramente que en nuestros días los cristianos deben descubrir los verdaderos pensamientos, las verdaderas actitudes y las verdaderas esperanzas y temores los unos de los otros, si hemos de participar responsablemente en un mundo en que todos nuestros presentes y futuros están ligados entre sí. Somos ciudadanos de un vasto mundo en el que las sociedades asiáticas, africanas, europeas y americanas están todas unidas como en una red, haciendo que sea absolutamente esencial para el bienestar de todo que sea posible conocer cada una de las partes y que cada una se preocupe activamente por todas las demás. El con-

siderar algunas de las condiciones de la vida africana y las preguntas que las implicaciones de las mismas plantean al Occidente, espero que nos ayude a entender algo más precisamente el significado del Africa contemporánea para el Occidente, así como el significado para toda la comunidad cristiana de las relaciones entre los continentes envueltos en esta exposición.

Hay en la experiencia contemporánea de encuentro entre las sociedades africanas y occidentales un elemento verdaderamente dinámico. Los africanos están en un presente "temerario". Porque, sea que estén oprimidos o en proceso de liberación, o hayan obtenido recientemente su independencia, se hallan forzados a desempeñar un papel activo en la plasmación de sus propios futuros. La forma en que ha de ser vivida la vida, y toda la cuestión de la elección de los fundamentos sobre los cuales han de ser edificadas las sociedades emergentes, son cuestiones abiertas, que obligan cada vez más a los africanos a ser personas envueltas constantemente en la realización de decisiones de enorme alcance y significación. ¿Serán mahometanos o cristianos, demócratas o autócratas, industriales o agricultores, o ambas cosas? ¿Debe un determinado territorio desarrollar una comunidad multiracial o dividirse en varias sociedades monorraciales? ¿El espíritu y las instituciones de un país determinado se orientarán alrededor de las formas de pensar y obrar asiáticas o europeas? ¿Tratarán los pueblos africanos de contar con el tiempo, donde sea posible, en un esfuerzo para plasmar un mundo en el cual la antigua y conocida sociedad tribal se funda en forma selectiva y productiva con la nueva y desconocida manera de vivir occidental? ¿O dejarán que el impulso del nacionalismo y la urgencia de las necesidades económicas y militares de Occidente los precipite en una indiscriminada e incontrolada inmersión del Africa en el mar del occidentalismo?

Obligada a hallar respuestas para éstas y otras preguntas, el Africa se halla en una actitud de investigación, considerando alternativas, pesando posibles consecuencias, luchando para llegar a decisiones fundamentalmente sanas. Está abierta a las respuestas de todos los pueblos, de todas las clases de sociedades, y está sujeta a tremendas presiones de todos lados. El Occidente, relacionado como está en forma tan causativa con las condiciones que han provocado el examen, tiene la ineludible obligación de escuchar las preguntas que está haciendo el Africa. Y bien haría en dedicar esfuerzos incesantes e incansables a la búsqueda de una solución satisfactoria para los problemas de la vida africana. Porque a veces el Africa hace preguntas no tanto para obtener respuestas, sino con el propósito de aclarar a todo el mundo

las impresiones, sospechas y convicciones que hay detrás de las preguntas. Cuando sus gentes dirigen a Occidente pedidos directos de ayuda, no están interesadas en inspirar debates o suscitar discusiones teóricas o provocar advertencias. Lo que indican es una desesperada necesidad de que se les muestren instituciones democráticas que den resultado, o patrones económicos provechosos, o evidencias incontrovertibles de la realidad y la verdad de la importancia de las buenas nuevas del evangelio para la vida diaria.

La vida política en Africa, caracterizada como está por los cambios rápidos, suscita tremendas cuestiones fundamentales, acerca de la relación entre la civilización y la cultura, el valor relativo de las diversas culturas y la validez de las distintas formas de gobierno en situaciones específicas — para mencionar sólo algunas. Mi amigo el educador de Sierra Leona había vivido en Occidente, tanto en Europa como en América. En una conversación que tuvimos recientemente, habiéndome él preguntado mis razones para participar en el movimiento ecuménico, discutió largamente las bases que según él tiene la apelación de la civilización occidental. "Pero" —prosiguió— "lo que no entiendo es el motivo de la histeria de los norteamericanos en cuanto a la cuestión de la seguridad. ¿Es que los pueblos occidentales no tienen confianza en sus sociedades? ¿No creen que sus instituciones sean de valor permanente. y por consiguiente capaces de soportar ataques? ¿No les es posible a las sociedades democráticas asegurar su propia supervivencia, basadas como pretenden estarlo en gobiernos representativos cuyo poder se deriva de la voluntad y la lealtad del pueblo? Si la respuesta es afirmativa, ¿por qué ese pánico que parece haberse apoderado hoy de muchas naciones occidentales?"

Otros africanos preguntan al Occidente si su civilización es realmente superior y la que está en la cumbre de la escala de la historia humana. Si en último término tiene que confiar en la fuerza militar. y si para mantener la potencia militar se permite la investigación científica sin restricciones, hasta un grado inmoral, ¿qué sentido tiene esto para quienes están interesados en modelar una sociedad para el futuro? Los africanos notan que el Occidente parece inclinado a destruirse a sí mismo y a ellos, y preguntan: "¿De qué nos serviría una civilización que es fundamentalmente destructiva?" "¿Cuánto tardaremos en morir?"

Las diversas formas de gobierno también son motivos de atención para los africanos. Por ejemplo, la mayoría de los pueblos de Nigeria están en un estado de transición, de la vida tribal, con su limitada democracia, a una vida política regulada por una constitución que

establece una democracia completa según las líneas del sistema parlamentario británico. Lo mismo pasa con los pueblos de Uganda, Sierra Leona, la Federación de las Rodesias y Nyasalandia y otros que podrían mencionarse. Algunas voces preguntan si la elección de esas formas de vida política, esa selección de una forma de democracia política occidental se puede defender adecuadamente como la mejor forma de gobierno para sociedades en las cuales una proporción tan pequeña de la gente está educada en las formas de pensamiento, normas de conducta y códigos morales de occidente.

No discuten la necesidad de la independencia y el gobierno propio lo más pronto posible. Serían muy pocos los africanos que lo harían — están planteando la clase de preguntas que presupone el gobierno propio y da por sentada la justicia y sabiduría de la independencia. Simplemente preguntan en qué clase de gobierno deberían participar como ciudadanos responsables. Aun los pueblos recientemente independizados, como el Sudán y Ghana, enfrentan esta cuestión. Por ejemplo, ¿debieran en Ghana formar una república? Y en todas partes se hace una pregunta del pueblo: ¿la autoridad política última debe residir en la voluntad del pueblo, o los pocos que están familiarizados con la sociedad occidental debieran erigirse en déspotas benévolos a fin de proteger lo que a ellos les parece el bien de todos? En esta matriz de aspiraciones nacionalistas, desarrollos constitucionales y relaciones internacionales hallamos las condiciones que determinan las preguntas que Africa le hace al mundo, en busca de luz para su desarrollo político.

Un área tal vez más difícil de la vida africana es la de las relaciones raciales. Porque aquí todo se complica por el hecho explosivo del color en una época y momento en que las teorías y políticas racistas han regulado tan a menudo las relaciones humanas. Como sabéis, de los casi doscientos millones de personas que habitan el Africa, alrededor de las cinco sextas partes son negros — indígenas del continente. Pero el equilibrio del poder no permite que esa mayoría determine su propia vida ya sea como individuos o como sociedades. Este *desequilibrio del poder* ha sido mantenido mediante arreglos que han hecho posible la supremacía de los blancos, y ha sido apuntalado por el mito de la superioridad de la raza blanca.

En nuestros días, sin embargo, uno de los grandes hechos nuevos es la emergencia de los pueblos de color en el mundo de las relaciones internacionales. Y a medida que esos pueblos, asiáticos y africanos, ocupan sus lugares como iguales con los dirigentes de los pueblos caucásicos no sólo rehusan aceptar las teorías y políticas racistas

— *desmienten* las pretensiones racistas y presentan un desafío a aquellos patrones de las relaciones humanas que se basan en una *clasificación* de las razas que coloca a los africanos en el último lugar. Hoy se puede observar en Africa una disposición a plantear preguntas acerca de las relaciones raciales, no tanto para recibir respuestas, sino para hacer saber al mundo qué piensa sobre el asunto la mayoría de los africanos. En este terreno se hacen preguntas fundamentales con una intensidad que revela la importancia básica que ha de tener en futuras decisiones la forma en que Occidente escuche y responda. Uno puede oír a su alrededor en Africa preguntas como éstas: ¿Qué es lo que hace que los pueblos blancos del mundo se crean mejores que nosotros y capaces de enseñarnos cómo debemos organizar nuestras vidas? ¿Qué derecho tienen esos pueblos de reclamar un lugar en este continente? Ellos han demostrado su incapacidad para vivir armoniosamente con los pueblos de color así como su incapacidad de vivir en sus propias sociedades sin contar con ellos como fuente de trabajo. No han podido hallar soluciones justas, inmediatas y permanentes a los problemas de las minorías que se plantean por la presencia de pueblos de color en su propio seno. ¿Por qué han de esperar no sólo que se les trate bien, sino también tener dominio en Africa?" Recordad que estoy parafraseando las reacciones del Africa negra. En el Africa Occidental esos pueblos son cada vez más poderosos, en el Africa Oriental están frustrados e inquietos, en Africa del Sur están oprimidos y sumergidos. Pero donde quiera que estén, estos pueblos ahora se hacen oír y están llenos de hostilidad latente hacia el hombre blanco, el hombre occidental. Parecen crecientemente dispuestos a echar su suerte con los pueblos de color del mundo. Bandung tiene su propia importante significación. Estos pueblos muestran una determinación de enderezar el equilibrio del poder en las relaciones raciales, al mismo tiempo que una falta de disposición para ir más allá de una escéptica aceptación de los gestos occidentales hacia la igualdad racial. El Africa negra es un Africa humana, y está "escaldada" en materia de relaciones raciales, desconfiada, enconada, dispuesta a ver un cambio. Se aceptan fácilmente las más desfavorables interpretaciones del trato que se da en Occidente a las minorías raciales, a la vez que las medidas más progresistas en las relaciones entre una potencia metropolitana y sus colonias son vistas con suspicacia, como inspiradas por el interés y no como medidas altruistas de buena fe.

Esto no es negar la tremenda importancia que para el Africa negra tiene un acontecimiento tal como la muy reciente independencia de Ghana — la antigua Costa de Oro. Para toda el Africa negra la inde-

pendencia política de Ghana es un jalón en la lucha por la libertad africana, que les da algo sólido de lo que pueden echar mano en su lucha diaria con personas y gobiernos que insisten en menospreciar su valor o señalarlos como inaceptables en la sociedad occidental.

Me gustaría detenerme un momento en este punto. El hecho de Ghana independiente es el gran hecho de la historia moderna que convence al Africa negra de que, a pesar de todas las predicciones en contrario, los africanos pueden confrontar a Occidente en su propio terreno, y sin arriar sus banderas. Ghana es el punto en nuestra época en que los africanos han recibido el reconocimiento de la continuidad de la cultura ancestral de las sociedades africanas — la única señal incontrovertible de que sus aspiraciones a una independencia política y económica cabal y completa surgen de una época pasada de libertad, surgen de un período de existencia sumergido durante largo tiempo bajo los escombros de la era de la esclavitud y la gran partición de Africa. Ghana tiene un significado glorioso para toda el Africa, porque sus aspiraciones del presente están arraigadas en la verdad de glorias pasadas que justifican aun una esperanza viva y vibrante para el futuro.

Nunca olvidaré la experiencia conmovedora en que tuve el privilegio de participar cuando vivía en Monrovia, Liberia, hace unos cuatro años. Fue durante la visita del Dr. Nkwame Nkrumah, primer ministro de la Costa de Oro, a la república de Liberia. Contemplé con gran interés el espectáculo de la revista de la guardia delante de la mansión presidencial. Allí estaba Nkrumah en su sencillo y típico vestido de lienzo de la Costa de Oro, con las pantorrillas al aire y calzando sandalias abiertas — un auténtico miembro de la sociedad africana, imponente en su sencillez y autoritativo en su representación de su país. A su lado estaba el presidente de Liberia, vistiendo impecablemente el atavío de un diplomático occidental, símbolo de un pueblo ya libre. Pero él representaba a un pueblo que había contemporizado con Occidente, un pueblo desarraigado, soltado de sus amarras y por lo tanto, en ciertos sentidos incapaz por siempre jamás de participar en la vida moderna como si nunca se hubiera alejado de sus playas. Su contribución al Africa reside en tratar de unir en una relación práctica la cultura de Occidente y las necesidades de Africa, y en este papel estaban en algunos respectos más a la merced de Occidente que aquellos a quienes representaba Nkrumah. La prensa occidental ha presentado a los dos hombres y todo lo que ellos representan en muchas formas. Ha producido historias en las que ridiculiza las pantorrillas desnudas del uno a la chistera del otro. A veces los ha

presentado, a ellos o a aquellos a quienes representan, por un lado como presuntuosos o, por otro, como infantiles e hipersensibles. Pero el Occidente rara vez ha oído la verdad acerca de esos dos hombres y lo que significan para el Africa negra, y por consiguiente su verdadera significación para Occidente. Yo estuve allí y vi el drama de la respuesta del pueblo de Liberia a esta visita oficial. Presencié el profundo orgullo, la tremenda admiración, la alegría desbordante con que el hombre de la calle — tanto el natural de la Costa de Oro residente en Liberia como el propio liberiano en su propia patria — homenajearon a ambos líderes. Y doy fe de que en ese momento el espectáculo que se desarrollaba delante mío fue enaltecido y profundizado por todo lo que significan la Declaración de Independencia, el Discurso de Gettysburg, el Himno Nacional Negro, la Declaración de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas. En un instante de enceguecedora claridad, yo, una negra norteamericana residente en Africa, comprendí que Dios estaba permitiendo que el pasado, el presente y el futuro se confundieran delante de mis ojos para que supiera, de una vez por todas que todos los negros, de cualquier lugar, tienen en este mundo un lugar que no es inferior al de nadie. Que algún día conoceremos toda nuestra historia, el significado de los sufrimientos, la lucha y la humillación. Ese día está apenas amaneciendo, pero cuando su sol esté alto sobre el horizonte todo el mundo, Occidente, Oriente, Sur y Norte, se verá obligado a admitir la capacidad de los africanos para participar como iguales, así como a reconocer sus dotes de profundidad espiritual, aplomo y discernimiento como contribuciones necesarias en la familia del género humano. Pero esta percepción, producida por un solo y significativo acontecimiento contemporáneo, no es de la índole de las percepciones que indican realmente la actitud prevaleciente hoy en día en el Africa negra. Hasta que lo sea, nadie puede descansar tranquilo con conquistas tales como la reciente independencia de Ghana. Debemos reconocer que los levantamientos en el Africa oriental, así como los ultrajes en el Africa del Sur, proporcionan una respuesta de índole muy diferente de la mía al acontecimiento de Monrovia, al par que indican la urgente necesidad de trabajo tenaz, valiente interpretación e incesante oración en el Africa hoy en día.

Volviendo al tema principal de mi disertación — debemos comprender, por ejemplo, que los africanos continúan formulando preguntas fundamentales sobre el papel del negro en la vida norteamericana. No hay deseo de entender, mucho menos de reconocer, la verdad de la observación de que hay una diferencia fundamental entre las relaciones raciales en Africa del Sur y en los estados del sur de los Estados

Unidos. Cuando se les muestra que un ciudadano norteamericano responsable —sureño o norteño— en principio debe estar *contra* la discriminación y la segregación, porque son contrarias a la Constitución de los Estados Unidos, mientras un ciudadano responsable del Africa del Sur en principio debe estar *en favor* del "apartheid" o separación de las razas, porque así lo exige su constitución, la mayoría de los africanos se inclinan a considerar tan básica diferencia constitucional como poco más que una sutileza que como tal no debe ser tomada en cuenta. Sostienen que el hecho de que lo que en un país es legal sea ilegal en el otro sólo tiene interés académico, si en ambos países los negros siguen sufriendo simplemente por ser personas de color. Y entonces vuelven inmediatamente a sentirse justificados para al menos preguntar qué derecho tienen los blancos a un lugar o a un justo trato dentro de la sociedad africana. La tremenda significación que el movimiento hacia la integración en la sociedad norteamericana, tiene no sólo para los norteamericanos sino también para las sociedades africanas en busca de una guía en materia de relaciones raciales, a menudo se pierde en el Africa negra, en parte debido a una extendida falta de buena información, pero también debido a la insistencia de Africa en pensar que el color es el factor dominante en las relaciones humanas. Esta es una de las cosas más difíciles de eliminar. Encontramos personas que ven los conflictos, por ejemplo en el Norte de Africa, simplemente como un asunto entre los africanos de color y los franceses blancos, o las dificultades que rodean a la inmigración de las Indias Occidentales a Gran Bretaña simplemente como un conflicto entre los negros jamaicanos y los ingleses blancos. Y los acontecimientos que enfocan el interés del mundo sobre el continuado lugar de honor de Africa del Sur en la Comunidad Británica, pueden ser fácilmente interpretados (y a menudo lo son) como la tácita sanción occidental del tratamiento a que están sometidos los negros sudafricanos.

Estas son preguntas que no pueden quedar sin respuesta, no sólo porque afectan el equilibrio de nuestra sociedad internacional, sino también porque no siempre toman en cuenta toda la verdad. Recordemos, sin embargo, que si bien es cierto y exacto que los Estados Unidos están concitando las simpatías del mundo con su gran esfuerzo por hacer posible la integración de las minorías en la vida norteamericana, es muy difícil desconocer el punto de vista africano de que (dada la visión del modo de vida norteamericano que inspiró a los Padres fundadores, así como la responsabilidad moral del país por las gentes de color que son americanas sin que sus antepasados lo eligie-

ran) los Estados Unidos no hubieran debido permitir el verse envueltos en el dilema en que los ha colocado en el terreno de las relaciones raciales la contradicción entre sus ideales y la práctica. Es asimismo extremadamente difícil explicar a los pueblos sencillos (no sólo de Africa) los intríngulis de la política interna que hacen que Francia, el país de la libertad, la igualdad y la fraternidad, aplique en el día de hoy, en el Africa del Norte una política colonial agresiva y ultraconservadora.

Cuando contemplamos la situación religiosa en las sociedades africanas llegamos a un punto de profundo interés para todos los aquí congregados. Descubrimos que las cuestiones planteadas en las situaciones políticas y raciales tienen gran importancia para las preguntas que los africanos formulan en este terreno. Como fondo general recordemos que son muchos más los africanos animistas y mahometanos que los cristianos. Y debemos también notar que el mahometismo se está expandiendo rápidamente en muchas partes del continente, al punto de que en algunos lugares plantea una seria amenaza a la extensión del cristianismo. Aunque no ha tenido mucho éxito en la penetración del Africa del norte o mahometana, el cristianismo ha tenido una influencia tremenda al sur del Sahara, principalmente como resultado de los aspectos médicos y educativos de la actividad misionera, y por lo general en proporción superior al número relativamente pequeño de convertidos. Durante más de un siglo las iglesias protestantes de Occidente han estado enviando gente y dinero a los países africanos, y hoy en día todos los africanos cultos han tenido algún contacto con el cristianismo. Pero antes de examinar lo que esto significa para los africanos al enfrentar decisiones de elección personal o de acción gubernamental con respecto a las misiones, debemos reflexionar sobre lo que yo llamaría las dos visiones traídas de Occidente a las sociedades africanas en los tiempos modernos. Porque a no ser que veamos en qué puntos estas dos visiones difieren, en qué puntos se complementan y en qué puntos coinciden, no podremos entender las preguntas que el Africa plantea al Occidente en cuanto al cristianismo. Tal vez sea innecesario decir que estas dos visiones se relacionan, la una con la civilización occidental y la otra con el Cuerpo de Cristo. Desde el siglo XV, cuando los exploradores empezaron a visitar las costas africanas, iniciando el contacto de Occidente con el Africa moderna, los pueblos de Africa se han visto forzados a acomodarse a un empuje dinámico de ultramar al que llamaremos agresión cultural occidental. En nuestros días vemos evidencias de esto en el hecho de que todo africano culto habla al menos uno de los idiomas occiden-

tales — francés, portugués, alemán, español o inglés. La vestimenta y los hábitos alimenticios de Occidente están muy extendidos. Las instituciones de la cultura occidental están echando raíces — la familia monógama está amenazando a la familia extendida, están apareciendo industrias y plantaciones donde antes sólo existía la agricultura en pequeña escala. La medicina y la religión occidentales están desafiando a la medicina tribal y la religión tribal. Ha cesado la participación en guerras tribales, pero va en aumento la participación en los ejércitos, armadas y fuerzas aéreas occidentales. Todas éstas son señales del desarrollo de la visión occidental de una extensión mundial de su civilización, una indicación de que el Africa se ha visto inevitablemente envuelta en la difusión de la civilización del mundo occidental.

¿Pero qué de la otra visión que también está efectuando un contacto permanente entre el Occidente y Africa? ¿Cuál es la relación de la visión del Cuerpo de Cristo y los que la están llevando a los pueblos africanos, con la visión de la extensión de la civilización occidental y los que están llevando *eso* a los pueblos africanos? Este es un punto sumamente importante y extremadamente difícil. Porque debido a la confusión en la percepción de estas dos visiones, tanto los africanos como los misioneros encuentran muy difícil ver en su verdadera perspectiva tanto al cristianismo como a la cultura occidental. Y mientras subsista esta falla en la vida africana, el Africa continuará planteando al Occidente algunas de las preguntas perturbadoras que está haciendo ahora acerca del futuro de la iglesia y las misiones cristianas, y de la significación del señorío de Cristo para el continente negro.

Mi amigo de Nigeria, que es nominalmente cristiano y una personalidad muy respetada en la vida pública, me dijo: "¡Pero no sea absurda! ¿Cómo puede usted sostener que el cristianismo fue un elemento fundamental en el desarrollo del nacionalismo del Africa occidental? ¿No sabe usted que muchos misioneros están convencidos de que los africanos son incapaces de manejar sus propios asuntos? ¿No sabe que muy poco del poder y la autoridad administrativa de las misiones en Africa está en manos de cristianos africanos? ¿No puede usted ver que en muchos lugares no hay una comunidad cristiana compacta, porque hay iglesias separadas para los cristianos negros y los blancos?" Es tremendamente importante, según mi parecer, el ayudar a mi amigo a ver claramente que, primero, él está juzgando situaciones en las cuales los cristianos occidentales han confundido las dos visiones, y, segundo, que él mismo no ha entendido qué es realmente la visión del Cuerpo de Cristo. Así como en América es difícil ver dónde

termina el cristianismo y dónde empieza el americanismo, en Africa al parecer ha sido difícil para los cristianos occidentales, fueran escandinavos, alemanes, franceses, británicos o americanos o cualesquiera otros, distinguir entre la fe que se sentían llamados a representar y la cultura de la cual procedían. A veces los misioneros cristianos insisten todavía en juzgar el crecimiento espiritual por normas pertinentes a la aculturación. O la Iglesia se ajusta hoy en su organización a formas de vida que no pueden conciliarse con los principios básicos de la vida en la comunidad de los bienaventurados. A veces los cristianos extranjeros en Africa se aferran a un nivel de vida que podría justificarse tal vez en la sociedad occidental, pero que no puede ser disculpado en la sociedad africana, con su bajo desarrollo material. Estos ejemplos traen descrédito sobre el cristianismo, con razón, pero por razones que no pueden ser defendidas por cristianos que tengan el sentido de lo que significa vivir responsablemente la religión en medio de la sociedad — sea la africana o cualquier otra. Estos casos ilustran puntos en los cuales los cristianos han dado demasiada importancia a su orientación cultural, obstaculizando involuntariamente la verdadera causa de las misiones por dar un énfasis demasiado grande a las prácticas occidentales.

Y luego está la otra clase de confusión que resulta de la falta de comprensión de la naturaleza y contenido de la fe cristiana. Mi amigo niega que el cristianismo haya tenido una relación de causa con el nacimiento del nacionalismo en el Africa occidental, porque no sabe distinguir entre los cristianos que son los evangelistas y las verdades y percepciones eternas incorporadas en nuestra fe. No ha descubierto todavía que el Dios que se ha revelado en nuestro Señor es el mismo Dios que crea a los hombres y mujeres como hijos suyos, y que esos hijos suyos, hermanos y hermanas, colocados en cualquier época y en cualquier sociedad sólo hallan la vida abundante cuando entienden el orden moral básico de nuestro mundo y viven por él. Cuando mi amigo llegue a entender esto empezará a ver que los principios de justicia social, igualdad y libertad se derivan de los conceptos de fraternidad y dignidad de las personas que tienen sus raíces en la fe cristiana. Y entonces estará en disposición de ver que los misioneros, a pesar de sus fallas, enseñan y muy a menudo viven las verdades de la dignidad de todas las personas y la falta de sentido delante de Dios de aquellas cosas que parecen dividir a las gentes. En todo caso, está claro que hayan entendido o no los padres del nacionalismo del Africa occidental la relación entre sus aspiraciones políticas y la fe cristiana, no tardaron en entender la filosofía básica de la actividad misionera

médica y educativa. Esos africanos, así como otros en otras partes del continente ponderaron el significado de tan vasto esfuerzo entre ellos. La respuesta era clara en lo que respecta a la justicia, la libertad y la igualdad. Si Dios no hace acepción de personas, ¿por qué ha de hacerla el hombre? Si hombres y mujeres son creados por Dios y él los ama por igual, entonces la mujer debe poder instruirse y tener una participación más plena en la vida total de la sociedad. Si en la presencia de Dios no hay judío ni griego, entonces el gobernador colonial no tiene más derecho a gobernar al africano que éste a gobernarlo a él — si la base del gobierno es simplemente la identidad nacional. Se puede trazar una línea clara de estas deducciones a la reciente elección general en Sierra Leona de una mujer para ocupar una banca en la Sala de Representantes. Cuando mi amigo y otros ponen en tela de juicio el papel del cristianismo en los cambios de su vida política, hablan sinceramente y se les debe responder con tacto, si queremos que las futuras políticas y decisiones no sean antioccidentales y anticristianas.

Cuando algunos africanos sucumben al escepticismo y acusan al cristianismo de ser simplemente uno de los componentes de la agresión cultural de Occidente, es cierto que muestran su falta de comprensión de la naturaleza de nuestra fe. Pero debemos tener presente el hecho de que *también* están comentando la incapacidad de muchos cristianos occidentales de distinguir entre el Cristo a quien están llamados a servir y la cultura en que han sido criados, y que a menudo están señalando los puntos en que la enseñanza de la Iglesia ha sido antibíblica o antiteológica. Cuando los africanos dicen: "Pero no podemos hacer lo que dicen los misioneros. ¿No enseñan ellos que la Biblia dice confórmate con la vida tal como es, que en el otro mundo serás feliz?", están simplemente repitiendo la mala teología que enseñan algunos cristianos — aun en Occidente. Debemos familiarizarnos con sus comentarios, sin embargo, lo suficiente como para ver que también indican la necesidad y a veces el deseo de ver con más claridad qué es precisamente lo que nuestra Biblia enseña acerca de la vida aquí y ahora, y acerca de su naturaleza y relación con nuestra vida en la nueva era. Aquí hay evidencia clara de la necesidad de que la Iglesia enseñe y demuestre más adecuada y convincentemente lo que dice la fe acerca de la atención de las necesidades materiales ahora, la importancia de la Biblia para nuestros días, y la realidad de lo eterno en lo presente.

En estas preguntas que formula el Africa al Occidente captamos notas de desconfianza, disconformidad y suspicacia. Y estamos tentados a preguntarle al Africa si ella cree, en consecuencia, que los

occidentales son peculiarmente culpables de egoísmo, hipocresía y pecados de inadvertencia. Aquí es importante notar la clase de madurez y sabiduría con que el Africa trata nuestra pregunta. Estudiantes africanos en el extranjero, jefes de tribus y amas de casas comunes han contribuido a la siguiente formulación de una respuesta. Señalan ellos que la revolución social y técnica ha puesto en estrecho y fácil contacto a todas las partes de nuestro mundo, de modo que los occidentales que han llevado al Africa la cultura y el cristianismo han sido expuestos a un examen y prueba implacables. Aquellos que fueron al Africa como occidentales, llevando consigo los más asombrosos y promisorios sueños de transformaciones que les producirían provecho o satisfacción o poderío, y aquellos occidentales que fueron al Africa como cristianos esperando ayudar a los africanos mediante una vida más abundante, todos fueron en una época en que las gentes a quienes iban han hallado cada vez más posible examinar las promesas, las visiones, las declaraciones comparándolas con la situación de la cual procedían esos occidentales. Los africanos han escuchado, leído, hablado y han ido al Occidente a ver por sí mismos. En otras palabras, la facilidad de acceso a Occidente y la resultante capacidad de examinar las pretensiones de cultura y la efectividad del cristianismo en Occidente y en Africa ha significado que los africanos pueden habérselas más rápidamente con las debilidades básicas de las pretensiones de Occidente —y pueden, aun más fácilmente de lo que pudieron hacerlo los asiáticos— formular las preguntas penetrantes, difíciles, pero necesarias para el desarrollo de sus sociedades. El Occidente ha hecho declaraciones atrevidas y de largo alcance, y los africanos las han estado poniendo a prueba. En un futuro inmediato, cuando el Africa se verá frente a más y más reclamos de todas partes del mundo, el Occidente deberá ver con toda claridad su relación con ella. El Occidente necesita del Africa — necesita sus recursos naturales, sus trabajadores, sus puntos estratégicos. Africa está en contacto creciente con todas partes del mundo — no sólo con el Occidente. Allí está, en decidida actitud de liberación, pesando las consecuencias, buscando soluciones prácticas, necesitada de hallar su camino para el desarrollo de fundamentos e instituciones que respondan a las profundas necesidades del pasado y presente de sus sociedades. De esta época de profunda necesidad y despertar de la conciencia de sus recursos y potencialidades internos, físicos y espirituales, formula preguntas a las que Occidente debe prestar atención. Es mi convicción que el hacerlo no sólo le conviene, sino que está de acuerdo con sus mejores tradiciones.

NUEVAS APROXIMACIONES AL PROBLEMA DEL HOMBRE

Por *Hiber Conteris*

Un encuentro con el problema del hombre, tal como se plantea en el pensamiento contemporáneo, obliga, en virtud de su complejidad, a prestar cierta consideración a las muchas objeciones que ha despertado este modo tan problemático de encarar la cuestión antropológica. De todas esas objeciones una parece ineludible. Se trata, según escribe Marcel, "de un positivismo que declararía no insolubles, sino desprovistas de sentido esas cuestiones fundamentales de la esencia o el destino del hombre sobre las que la ciencia no puede dar ninguna respuesta" [1] Esta objeción adquiere interés no sólo porque representa una actitud científica o aún filosófica ante el problema, sino también porque describe la opinión "popular", lo que el hombre común responde cuando se le interroga por los fundamentos de su existencia humana. Y aún podría hablarse de un "positivismo religioso", que no sería otra cosa que el ejercicio de un dogmatismo cerrado a toda consideración sincera del problema. Cualquier afirmación de un conocimiento "a priori", por el sólo acto de repetir las respuestas que la religión ha dado siempre a estas cuestiones, ajeno a toda meditación personal en ellas, se convierte, también, en una forma especial de "positivismo". Uno y otro deben ser superados para bien mismo de la religión.

I

Tal vez la afirmación menos discutible que puede hacerse de la filosofía actual es que está dominada por una preocupación común, que sobresale por encima de todas las otras preocupaciones propias de la filosofía. Pero al hacer esta afirmación conviene detenernos. ¿Qué significación tiene esta referencia a una "filosofía actual"? Puntuali-

---

[3] Gabriel Marcel, *El Hombre Problemático*, 69, Sudamericana.

cemos esta expresión: "No existe una filosofía contemporánea en ese sentido tan simple aunque, por desgracia, tan extendido, según el cual no habría más que una sola filosofía que se habría impuesto como "la filosofía" de nuestra época después de haber superado definitivamente a todas las demás. Este honor se ha solido conceder, indistintamente, al positivismo, al materialismo, al idealismo y al existencialismo. Nada más equivocado: no es posible encerrar en un esquema tan efectivamente, una filosofía actual, pero en el sentido en que ciertos problemas del presente ocupan por igual a todos los pensadores de angosto toda la riqueza del pensamiento filosófico actual... Existe, nuestros días, quienes no pueden menos de tener en cuenta ciertas posiciones nuevas. Pero de aquí a la idea de una sola escuela o de una sola tendencia hay un gran trecho. La filosofía del presente es sorprendentemente rica y variada" [2].

El centro de esta preocupación común de la filosofía contemporánea ("ciertos problemas del presente ocupan por igual a todos los pensadores de nuestros días", dice Bochenski) es el hombre. De modo que podemos decir que el propósito fundamental de la filosofía actual es el conocimiento del hombre. "Es en esta época cuando el problema antropológico ha llegado a su madurez, es decir, que ha sido reconocido y tratado como problema filosófico independiente"[3]. Esta afirmación de Martín Búber podría ser respaldada de muchas otras maneras. Pero lo importante es señalar que este interés actual por el problema del hombre difiere en mucho de un interés antropológico semejante que, en mayor o menor grado, estuvo presente en toda la trayectoria filosófica. No es que recién ahora se haya llegado a comprender la necesidad de un conocimiento exacto del hombre. Lo que ha ocurrido, en realidad, es que el modo de aproximación al problema ha variado fundamentalmente, hasta el punto que es posible afirmar que sólo en nuestra época — exceptuando algunos antecedentes aislados: San Agustín, Pascal — se va en busca del hombre en su realidad única. Así son posibles las afirmaciones de Marcel: "Sólo debemos reconocer que si sabemos más cosas sobre el hombre, estamos cada vez menos claros sobre su esencia" [4], y de Niebuhr: "No es injusto afirmar que la cultura moderna, es decir, nuestra cultura desde el Renacimiento, es responsable de los más grandes avances en el entendimiento de la natu-

---

[2] I. M. Bochenski, *La Filosofía Actual,* 13-14, Fondo de Cultura Económica.

[3] Martín Búber, *¿Qué es el Hombre?,* 81, Fondo de Cultura Económica.

[4] Gabriel Marcel, *op. cit.,* pág. 69.

raleza y de la mayor confusión en la comprensión del hombre"[5]. Esta agudización actual del problema antropológico resulta, de este modo, algo así como "saldar la deuda" contraída por las generaciones precedentes.

II

Pero hay razones más profundas que explican mejor la preocupación actual por el conocimiento del hombre. "Las épocas de la historia del espíritu en que le fue dado a la meditación antropológica moverse por las honduras de su experiencia fueron tiempos en que le sobrecogió al hombre el sentimiento de una soledad rigurosa, irremisible; y fue en los más solitarios donde el pensamiento se hizo fecundo"[6]. La aparición, pues, del tema del hombre en nuestra época, es síntoma de un redescubrimiento más significativo que nunca de la soledad en que se encuentra su existencia. Hay épocas, dice Búber, cuando el hombre se siente en medio del mundo como en un aposento; en esas ocasiones experimenta una absoluta seguridad, sintiéndose respaldado y comprendido por el universo. En otras, en cambio, el hombre se siente a la intemperie, sin hogar. Llega a la comprensión de su insignificancta ante la imponente presencia del infinito. Pascal, a quien mencionamos como un antecesor de este modo actual de aproximarse al hombre, descubre así su soledad: "Porque, finalmente, ¿qué es el hombre en la naturaleza? Una nada frente al infinito, un todo frente a la nada, un medio entre nada y todo. Infinitamente alejado de comprender los extremos, el fin de las cosas y su principio le están invenciblemente ocultos en un secreto impenetrable, igualmente incapaz de ver la nada de donde ha sido sacado y el infinito en que se halla sumido"[7].

Significa, esto, que en nuestra época se ha producido un nuevo descubrimiento de la soledad del hombre. ¿Qué razones explican este descubrimiento? Además del desarrollo filosófico que condujo a una penetración cada vez mayor de la existencia humana — dice Búber — y que sirve como antecedente a nuestra época, dos factores han intervenido, sobre todo, en la precipitación de la crisis actual. Un factor sociológico: la disolución progresiva de las viejas formas orgánicas de convivencia humana (la familia, el gremio, la comunidad). El hombre que había perdido la sensación de estar hospedado en el mundo había llegado a encontrar cierto respaldo y seguridad en esas formas orgá-

---

[5] R. Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, 5.

[6] M. Búber, *op. cit.*, 26.

[7] Blas Pascal, *Pensamientos*, 23, Austral.

nicas de comunidad, donde se encontraba en la compañía directa de sus semejantes. La disolución de esas formas dejó al descubierto su soledad. Las nuevas formas que han venido a reemplazar esas otras (la unión, el sindicato, el partido) han podido despertar pasiones colectivas capaces de "llenar" la vida de un hombre, pero no han logrado restaurar la seguridad perdida.

El segundo factor es propio de lo que Búber llama "la historia del espíritu". El hombre se halla desde hace un siglo inmerso en una crisis cuyo significado principal es el siguiente: el hombre es incapaz de dominar el mundo que ha creado, el cual se ha emancipado de su control y se ha vuelto contra él. Nuestra época ha experimentado ese fracaso en tres campos diferentes: el de la técnica, donde la máquina acabó por tomar al hombre a su servicio en lugar de estar al servicio del hombre; el de la economía, donde la producción y los grandes capitales aún no han sido dominados; y finalmente el de la política, donde el poder ha adquirido valor por sí mismo, independientemente de su sujeción a los propósitos del hombre.

Este análisis que Búber nos suministra en su obra ya citada nos parece incompleto. Habría que ir a otro libro suyo para encontrar la más poderosa de las razones que precipitan la soledad del hombre. Se trata de su Eclipse de Dios", que examina la desaparición del elemento místico o religioso en las distintas expresiones del pensamiento contemporáneo. Este "eclipse de Dios" es el legado triste de Zaratustra. La muerte de Dios anunciada por Nietzche y hecha real más que en el pensamiento filosófico dominante en la actitud y aún en la "religiosidad" popular, donde Dios aparece solidificado, congelado, "muerto" y no vivo, debe ser considerado el factor fundamental que logra destacar la soledad del hombre.

Sería objeto de un ensayo completamente independiente de nuestro tema analizar las múltiples consecuencias que tiene ese anuncio de la "muerte de Dios". tanto como el significado particular que Nietzche mismo dió a ese anuncio. Como bien se ha ocupado de demostrarlo más de un autor, la enfática negación que Nietzche hace de Dios puede ser tomada como un reconocimiento apasionado aunque no explícito de lo imprescindible que se hacía en su pensamiento una referencia directa al problema de Dios [8]. En todo caso, la actitud de Nietzche sería radicalmente diferente a la de un pensador como Sartre, por ejemplo, que también habla de la muerte de Dios. Nietzche acusa

---

[8] Véase Karl Jaspers, *Nietzche y el Cristianismo*, Gabriel Marcel en la obra ya citada, pág. 133, y Alphonse de Waehens, a quien se refiere el mismo Marcel en su libro.

a los hombres de su época y se acusa a sí mismo como responsables de esa muerte. No se trata, pues, de un descubrimiento o un desengaño, sino de un "asesinato". "Hemos asesinado a Dios", dice Nietzche.

Sin embargo, aunque la actitud inicial es tan diferente, Nietzche debe ser comparado con Sartre en las consecuencias generales que uno y otro arrancan de esa desaparición de Dios. Porque donde ha de tener su mayor significado la muerte de Dios es sobre todo en el reino de los valores humanos. Habiendo desaparecido Dios, no existe ya el absoluto que sirva de referencia para el escalonamiento de valores. El hombre, así, se convierte en el inventor de sus propios valores. Véanse estos dos pasajes tomados de la obra ya citada de Gabriel Marcel para ilustrar este hecho en Nietzche, por un lado, y en Sartre, por otro: "Heidegger, en el estudio consagrado a la muerte de Dios según Nietzche, en "Holzwege", recuerda que con la conciencia de la muerte de Dios comienza la de un trastrocamiento radical de los valores considerados hasta entonces como los más altos"; y con referencia a Sartre: "No existiendo Dios — dice todavía Sartre — hay que sacar de ello hasta las últimas consecuencias". Y la consecuencia principal es que la responsabilidad es absoluta. Puesto que Dios no existe no nos encontramos frente a valores o a órdenes que legitimen nuestra conducta. El hombre está condenado en cada instante a inventar al hombre [9].

De modo que es sobre todo esta ausencia de Dios lo que permite hablar de un desamparo absoluto del hombre contemporáneo. El factor que más claramente determina la soledad en medio de la cual se siente el hombre de hoy, y que ha conducido a un renacimiento del interés por el problema antropológico, es el súbito alejamiento de Dios de su perspectiva humana.

III

La renovación actual en el conocimiento del hombre no comienza destruyendo la imagen tradicional, heredada de las generaciones precedentes, sino modificando la actitud de aproximación al problema. A tal punto es así, que no podemos afirmar que nuestra época haya construído una nueva imagen del hombre, sino, más bien, que ha encontrado nuevas vías para abordar la realidad humana en toda su complejidad. Incluso debería hablarse de una cierta resistencia por parte de los que tratan con el problema antropológico, a caer en definiciones o fórmulas estáticas. Se trata, solamente, de un esfuerzo por aproxi-

---

[9] Págs. 29 y 141.

marse y aprehender, en esa proximidad, una realidad no susceptible de ser aprisionada en formulaciones rígidas. De modo que podemos decir que la renovación del problema antropológico, proviene, antes que de ninguna otra cosa, de una nueva actitud del hombre hacia sí mismo. Trataremos de caracterizar esta actitud por las siguientes consideraciones:

1. El conocimiento del hombre no puede lograrse dejando de lado la "subjetividad" del individuo. Es decir, el que se propone estudiar al hombre tiene que hacer un estudio de sí mismo, debe incluir su propio ser en la empresa. No es un estudio que puede encararse como situándose frente a un objeto, una cosa puesta delante del observador para ser analizada, sino que en ese estudio el observador compromete su propio yo. "El ántropo-filosófico tiene que poner en juego no menos que su encarnada totalidad, su yo concreto. Y todavía más. No basta con que coloque su yo como objeto del conocimiento. Sólo puede conocer la totalidad de la persona y, por ella, la totalidad del hombre, si no deja fuera su subjetividad ni se mantiene como espectador impasible. Por el contrario, tiene que tirarse a fondo en el acto de autorreflexión para poder cerciorarse por dentro de la totalidad humana" [10].

Tal vez sea éste el rasgo distintivo de la filosofía llamada "existencialista" y, sin duda, que es su gran contribución. Kierkegaard, por lo menos, se refiere en términos semejantes al afán de comprender la existencia: "En el lenguaje abstracto, lo que constituye la dificultad de la existencia y del existente, muy lejos de ser aclarado, a decir verdad no aparece jamás; justamente porque el pensamiento abstracto es "sub specie aeterni", se hace en él abstracción de lo concreto, temporal, del devenir de la existencia, de la angustia del hombre, situado en la existencia por un cruce de lo temporal y lo eterno" [11].

2. En segundo lugar, el hombre no puede ser conocido en toda su realidad sino cuando es considerado como "ser en el mundo". Es decir, sólo es posible llegar a la esencialidad humana cuando situamos al hombre en su posición real, en medio del mundo y en la plenitud de sus asociaciones. Si queremos extraerlo de su ubicación vital, del cuadro en medio del cual se encuentra, no lograremos más que el conocimiento de un ser que no es el hombre. Esta situación determina por lo menos dos tipos de relaciones en el hombre; una, con el mundo de la naturaleza y de las cosas; otra, con los demás hombres. Veamos nue-

---

[10] Martín Búber, *op. cit.*, 23.

[11] Soren Kierkegaard, *Postscriptum no científico*, parte II, sección II, cap. III.

vamente lo que dice Búber: "Así como le es menester a esta antropología filosófica distinguir y volver a distinguir dentro del género humano si es que quiere llegar a una comprensión honrada, así tiene que instalar seriamente al hombre en la naturaleza, tiene que compararlo con las demás cosas, con los demás seres vivos, con los demás seres conscientes, para así poder asignarle, con seguridad, su lugar correspondiente. Sólo por este camino doble de diferenciación y comparación podrá captar al hombre entero, este hombre que, cualquiera sea el pueblo, el tipo o la edad a que pertenezca, sabe lo que, fuera de él, nadie más en la tierra sabe: que transita por el estrecho sendero que lleva del nacimiento a la muerte; prueba lo que nadie que no sea él puede probar: la lucha con el destino, la rebelión y la reconciliación y, en ocasiones, cuando se junta por elección con otro ser humano, llega hasta experimentar en su propia sangre lo que pasa por los adentros del otro" [12].

En este punto todavía es posible encontrar coincidencias significativas entre los mayores pensadores contemporáneos. Heidegger mismo daría a esta cualidad de "estar en el mundo" la importancia de definir a la existencia humana. "El hombre está entre las cosas, no en medio de sensaciones o de simples representaciones. La realidad lo rodea. Esto no es para Heidegger algo ilusorio, no es una apariencia que oculta al hombre su ser en sí, como afirma el kantismo. El hombre existe entre las cosas, está anegado en ellas. Las cosas están presentes al hombre en la plenitud de su ser" [13].

También Gabriel Marcel señala el mismo rasgo en la concepción de Heidegger: "Recordemos, en primer lugar, que en su filosofía (la de Heidegger) yo no soy yo sino en tanto estoy en relación con una exterioridad que, una vez organizada, será lo que llamo el mundo de mi experiencia. Resumiendo, no soy sino en tanto estoy en el mundo"[14].

En cambio, hay mayores divergencias cuando se trata de entender si la esencialidad del hombre afecta también su relación con los otros hombres. Por lo menos, la crítica que Búber dirige al mismo Heidegger es que su antropología toma en cuenta al hombre en la soledad más absoluta, mientras que para lograr una comprensión total de la existencia humana es preciso tener en cuenta la asociación del hombre con sus semejantes. Así, dice Búber: "En la filosofía de Heidegger nada ha penetrado de aquello sobre que Feuerbach llamó la atención: que el hombre individual no lleva en sí la esencia del hombre, que la

---

[12] Martín Búber, *op. cit.*, 21.

[13] Guillermo Francovich, *Toynbee, Heidegger y Whitehead,* 44.

[14] Gabriel Marcel, *op. cit.*, 63.

esencia del hombre se halla en la unidad del hombre con el hombre" [15]. Y su propia afirmación es: "El hombre individual en sí no tiene la esencia del hombre, ni como ser moral ni como ser pensante. El ser del hombre se halla sólo en la comunidad, en la unidad del hombre con el hombre, una unidad que se apoya, únicamente, en la realidad de la diferencia entre yo y tú", palabras que no le pertenecen pero que se apropia [16].

3. La tercera consideración que es preciso hacer para caracterizar esta nueva actitud hacia el problema antropológico es la siguiente: ya no se pretende entender al hombre sólo en términos de razón y por el único vehículo de la razón. La crisis de nuestra época parte, precisamente, de la destrucción del último gran aposento que el hombre había construído para sí mismo, la razón. Los intentos contemporáneos de comprensión del hombre dan mayor importancia a las vías irracionales que al procedimiento clásico donde la razón impera en forma absoluta. Y esto es así porque el hombre no es sólo razón. Aquí es posible distinguir la mayor distancia entre la imagen tradicional del hombre y la imagen actual. Según la opinión tradicional, apoyada todavía en la definición aristotélica, lo peculiar y distintivo del hombre era el "nous", la razón. Pero consideremos estas palabras de Erich Frank: "El hombre no es solamente intelecto; es también voluntad, amor, deseo, sentimiento; no es solamente alma, sino también cuerpo... La verdadera esencia del hombre, la última fuente de la cual provienen su pensamiento y su voluntad, no puede ser sujetada por una visión meramente teórica o intelectual" [17]. Como puede verse, el intento actual demuestra querer acercarse en un esfuerzo más auténtico y honesto a la realidad concreta del hombre.

Pero el hombre no sólo debe ser comprendido en su totalidad racional e irracional, sino que la tendencia actual es ascribir a lo irracional humano importancia como instrumento cognoscitivo. Vale decir que la razón no es ya el único medio de conocimiento; conocemos también por el sentimiento y por la simpatía. Heidegger llega a proponer una verdadera gnoseología irracional. "Las cosas se nos revelan — dice Heidegger — en la tonalidad afectiva" [18]. "Heidegger plantea, pues, un irracionalismo radical, se insurge contra el predominio que se ha otorgado a la razón en nuestro tiempo y da al conocimiento un fundamento "existencial". El mundo envuelve al hombre

---

[15] Martín Búber, *op. cit.*, 105.

[16] Feuerbach, citado por Martín Búber, *op. cit.*, 63.

[17] Erich Frank, *Philosophical Understanding and Religious Truth*, 8.

[18] Martín Heidegger, citado por Guillermo Francovich, *op. cit.*, 47.

como una realidad efectiva, palpitante, antes de ser un objeto de razón, antes de ser una representación teórica" [19]. El amor, el odio, la angustia, la tristeza, el dolor, son parte fundamental de la realidad humana; el hombre no puede ser comprendido en su integridad dejando de lado estos elementos, ni tampoco podrá ser comprendido mientras estos mismos elementos no sean usados como vías adecuadas para lograr el acceso a esa realidad.

4. Resta una última consideración. Nadie parece ignorar la predilección de la filosofía actual por ciertos temas sórdidos que, de un modo general, fueron soslayados en épocas anteriores o no se les enfrentó con suficiente sinceridad. La muerte, el fracaso moral, la tiranía del sexo y otros tantos temas que descubren la naturaleza más íntima y oscura del hombre han pasado a ocupar el primer plano. Puede pensarse que éstos son gustos de una cierta pseudo-filosofía que se ha hecho muy popular, pero que dista mucho de ser la filosofía "seria" de nuestra época. Esta objeción es acertado sólo en parte. No es posible olvidar que pensadores de verdadera envergadura, cuyas opiniones son consideradas y discutidas por los pensadores más "serios" de nuestro tiempo, han dado a conocer buena parte de su posición filosófica en obras de carácter mucho más popular que el ensayo o el volumen filosófico propiamente dicho, tales como la novela y el drama. Baste recordar el caso de Sartre, Camus y el mismo Marcel, para citar sólo a algunos. Esto bien puede llevar al error de creer que esos temas que antes mencionamos son propios de la literatura, pero resultan ajenos a la meditación filosófica más elevada.

La presencia constante de estos temas que recuerdan las limitaciones del hombre (sirva como ejemplo el sólo caso de la muerte) es otro de los caminos seguidos por esta nueva aproximación al problema antropológico. Debe ser Karl Jaspers el pensador que consideró esto del modo más sistemático, lo cual no quiere decir que esta forma de abordar el problema sea exclusivamente suya. Recuérdese que para Heidegger, por ejemplo, el hombre es un "ser-para-la-muerte", y que su misma insistencia, de la cual ya nos ocupamos, en entender al hombre en su relación con el mundo y con las cosas debe ser considerada también un modo de poner al descubierto sus limitaciones. Pero Jaspers se refiere explícitamente a la importancia de esta actitud, al hablar de las "situaciones límites" de la existencia. Aquellas situaciones donde el existir "naufraga" o hace crisis, son las que posibilitan el conoci-

[19] Guillermo Francovich, *op. cit.*, 48.

miento de la existencia y, en definitiva, las que revelan la verdadera naturaleza del hombre [20].

Erich Frank entiende, también, que la naturaleza humana debe ser comprendida en base a estas situaciones. "En todas estas situaciones —dice, y aquí encontramos la enumeración de cuáles son algunas de ellas— en lo inevitable de la muerte, del fracaso y del sufrimiento, de la historia — se refiere al hecho de que cada hombre forma parte de una historia y de una situación social que no ha elegido, — y del conflicto, el hombre se encuentra a sí mismo en los últimos límites de su soberanía" [21]. Pero, como se dijo, esta actitud es común a la gran mayoría de pensadores que han abordado con toda preocupación el problema antropológico y que no pueden dejar de advertir la importancia de estas situaciones que revelan los límites y así la íntima naturaleza de la existencia humana.

La antropología actual no puede ser entendida sino como una aproximación o, lo que es lo mismo, como un planteamiento del problema, prescindiendo de las soluciones. Otro modo de actuar sería una especie de traición, un autoengaño. Porque el gran descubrimiento de nuestra época, aunque esto parezca demasiado obvio, ha sido el de llegar a comprender al hombre como un ser vivo, cambiante, irreductible a las fórmulas y definiciones. En cuanto se pretende llegar a las generalizaciones, la realidad de la existencia escapa y sólo puede conservarse de ella una imagen pálida e irreal. De modo que puede decirse, no sin cierto optimismo y acaso ingenuidad, que el hombre se ha independizado, al fin, del mundo de los objetos, y ha ganado su lugar privilegiado en el orden de toda la creación.

---

[20] Una exposición muy sintética del significado de las "situaciones límites" puede encontrarse en la obra de Karl Jaspers, *La Filosofía*, Fondo de Cultura Económica, pág., 17.

[21] Erich Frank, *op. cit.*, 15.

LIBROS TEOLOGICOS RECIENTES

Los siguientes libros, que aparecieron en los años 1954-1957, han sido adquiridos por la Biblioteca de la Facultad Evangélica de Teología, de Buenos Aires, por recomendación de profesores de la misma. La lista podrá servir de orientación entre otros institutos de enseñanza teológica y entre los pastores del continente.

B I B L I A

Hebrew-English Dictionary to the Old Testament. Berlín, Langenscheidt.
The Holy Bible, translated by Ronald Knox. N. Y., Sheed & Ward.
Dizionario Biblico. Torre Pellice, Librería Editrice Claudiana.
Manuel Komroff, *Bible Dictionary for Boys and Girls,* Phila., Winston.
Albert N. Williams, *Key Words of the Bible.* N. Y., Duell, Sloan and Pearce.
Luther A. Weigle, *The Living Word.* N. Y., Nelson.
John W. Ellison, *Nelson's Complete Concordance of the Revised Standard Version of the Bible.* N. Y., Nelson.
Robert M. Brown, *The Bible Speaks to You.* Phila., Westminster.
Juan Flora, *Los géneros literarios de la Sagrada Escritura.* Barcelona, Imprenta - Escuela.
Wick Broomall, *Biblical Criticism.* Grand Rapids, Zondervan.
William J. Shergold, *A Devotional Commentary on the Bible.* N. Y., Oxford.
Eric W. Heaton, *Everyday Life in Old Testament Times.* London, Batsbord.
L. H. Grollenberg, *Atlas of the Bible.* London, Nelson.
Emil G. H. Kraeling, *Rand McNally Bible Atlas,* Chicago, Rand McNally.
Martin Noth, *Die Welt des Alten Testaments.* Berlín, Töpelmann.
Godfrey R. Driver, *Canaanite Myths and Legends from Ugarit.* Edinburgh, Clark.
André Parrot, *Golgotha and the Church of the Holy Sepulchre,* London, S. C. M. Press.
George E. Wright, *Biblical Archaeology.* Phila., Westminster.
Charles L. Woolley, *Excavations at Ur.* London, Benn.
Werner Keller, *Und die Bible hat doch Recht,* Düsseldorf, Econ.
Werner Keller, *Y la Biblia tenía razón.* Barcelona, Ed. Omega.
Aage Bentzen, *Introduction to the Old Testament.* Copenhagen, Gad.
Otto Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament.* Tübingen, Mohr.
Robert H. Pfeiffer, *The Books of the Old Testament.* N. Y., Harper.
John Marco Allegro, *Los manuscritos del Mar Muerto.* Madrid, Aguilar.

Theodor H. Gaster, *The Dead Sea Scriptures*. N. Y., Doubleday.
Geoffrey Graystone, *The Dead Sea Scrolls and the Originality of Christ*. N. Y., Sheed & Ward.
William S. La Sor, *Amazing Dead Sea Scrolls and the Christian Faith*. Chicago, Moody.
Krister Stendhal, ed., *The Scrolls and the New Testament*. N. Y. Harper.
Ernst Würthwein, *The Text of the Old Testament*. Oxford, Basil Blackwell.
Hans J. Kraus, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments von der Reformation bis zur Gegenwart*. Neukirchen, Erziehungsverein.
Richard Hentschke, *Die Stellung der vorexilischen Schriftpropheten zum Kultus*. Berlín, Töpelmann.
Ernst Jenni, *Die politischen Voraussagen der Propheten*. Zürich, Zwingli.
Harold H. Rowley, *Prophecy and Religion in Ancient China and Israel*. N. Y., Harper.
T. F. K. Laetsch, *Bible Commentary: the minor prophets*. St. Louis, Concordia.
Dorothy C. Wilson, *Jezebel*. N. Y., McGraw-Hill.
Johannes Hessen, *Griechische oder biblische Theologie?* Leipzig, Koehler & Amelang.
Edmond Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament*. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé.
Harold H. Rowley, *The Faith of Israel*. London. S. C. M.
Louis Ginzberg, *Legends of the Bible*. N. Y., Simon & Schuster.
Duncan Howlett, *The Essenes and Christianity*. N. Y., Harper.

Howard C. Kee, *Understanding the New Testament*. Englewood Cliffs, Prentice-Hall.
Frederick C. Grant, *The Gospels: their origin and their growth*. N. Y., Harper.
William Barclay, *The Gospel of Mark*. Phila., Westminster.
C. Leslie Mitton, *The Gospel according to St. Mark*. London, Epworth.
Hans Conzelmann, *Die Mitte der Zeit (Lukas)*. Tübingen, Mohr.
William Arndt, *Bible Commentary (on) St. Luke*. St. Louis, Concordia.
Victor Martin, *Papyrus Bodmer II (Juan 1-14)*. Genève, Bibl. Bodmeriana.
Wilbert F. Howard, *The Fourth Gospel in Recent Criticism and Interpretation*. London, Epworth.
James F. Findlay, *The Fourth Gospel*. London, Epworth.
William Barclay, *The Acts of the Apostles*. Phila., Westminster.
C. Leslie Mitton, *The Formation of the Pauline Corpus of Letters*. London, Epworth.
C. K. Barrett, *The Epistle to the Romans. London*, A. & C. Black.
Franz J. Leenhardt, *L'Epitre de Saint Paul aux Romains*. París, Delachaux et Niestlé.
Vincent Taylor, *The Epistle to the Romans*. London, Epworth.
Günther Bornkamm, *Jesus von Nazareth*. Kohlhammer.
Ethelbert Stauffer, *Jesus Gestalt u. Geschichte*. Bern, Francke.
Edgar J. Goodspeed, *The Twelve*. Phila., Winston.
Oscar Cullmann, *Die Christologie des Neuen Testaments*. Tübingen, Mohr.

Joachim Jeremias, *Jesu Verheissung für die Völker*. Stuttgart, Kohlhammer.
W. G. Kümmel, *Promise and Fulfilment*. London, S. C. M.
Harold Roberts, *Jesus and the Kingdom of God*. London, Epworth.
E. E. Ellis, *Paul's use of the Old Testament*. Edinburgh, Oliver & Boyd.

PATRISTICA. AUTORES CRISTIANOS

George E. McCracken, *Early Medieval Theology. Phila.*, Westminster.
George H. Williams, *Spiritual and Anabaptist Writers*. Phila., Westminster.
Henry S. Bettenson, *The Early Christian Fathers*. N. Y., Oxford.
Stanley I. Stuber, *Basic Christian Writings*. N. Y., Association Press.
G. L. Prestige, *God in Patristic Thought*. London, S. P. C. K.
Johannes Quasten, *Patrology*. Utrecht, Spectrum.
George L. Prestige, *St. Basil the Great and Apollinaris of Laodicea*. London. S. P. C. K.
E. F. Osborn, *The Philosophy of Clement of Alexandria*. Cambridge, Univ. Press.
Obras de San Juan Crisóstomo. Madrid, B. A. C.
Gotthard Nygren, *Das Prädestinationsproblem in der Theologie Augustins*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
John Ferguson, *Pelagius*. Cambridge, Heffer.
John McIntyre, *St. Anselm and his Critics*. Edinburgh, Oliver & Boyd.
Alan Gewirth, *Marsilius of Padua*. N. Y., Columbia Univ. Press.
Alfons Auer, *Die volkommene Frömmigkeit des Christen; nach dem Enchiridion des Erasmus*. Düsseldorf, Patmos-Verlag.
Augustin Renaudet, *Erasme et L'Italie*. Genève, Droz.
Obras completas de Juan Donoso Cortés. Madrid, B. A. C.
Kurt Aland, *Hilfsbuch zum Lutherstudium*. Berlín, Evangelische Verlagsanstalt.
Martin Luther, *Works*. St. Louis, Concordia. Tomos 12, 13, 21.
Robert H. Fife, *The Revolt of Martin Luther*. N. Y., Columbia Univ. Press.
Albert Greiner, *Luther; essai biographique*. Genève, Labor et fides.
Heinrich Bornkamm, *Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte*. Heidelberg, Quelle & Meyer, 1955.
Gustaf Wingren, *Luther on vocation*. Phila., Muhlenberg.
Jan Weerda, *Holbein und Calvin*. Neukirchen, Kreis Moers.
Jaques Courvoisier, *Zwingli soldat de Dieu*. Genève, Labor et Fides.
Karl Barth, *The Word of God and the Word of Man*. N. Y., Harper.
G. C. Berkouwer, *The Triumph of Grace in the Theology of Karl Barth*. Grand Rapids, Eerdmans.

BIOGRAFIA. HISTORIA GENERAL. HISTORIA DE LA IGLESIA

Roy Nash, *With Flaming Heart; a story of St. Philip Neri*. Notre Dame, Dujarie Press.
Frederick M. Powicke, *Modern Histories and the Study of History*, London, Oldhams Press.
Karl Löwith, *Meaning in History*. Chicago Univ. Press.
George Uscatescu, *Juan Bautista Vico y el mundo histórico*. Madrid.
Herbert Butterfield, *El cristianismo y la historia*. B. A., Lohlé.

C. W. Ceram, *El misterio de los Hititas.* Barcelona, Destino.
William F. Albright, *The Biblical Period.* N. Y., Harper.
Salo W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews.* N. Y., Columbia Univ. Press.
Martin Noth, *Geschichte Israels. 2d. ed., Göttingen,* Vanenhoeck & Ruprecht.
Geo. Widengren, *Sakrales Königtum im Alten Testament und im Judentum.* Stuttgart, Kohlhammer..
C. G. Starr, *Civilization and the Caesars.* Ithaca, Cornell Univ. Press.
Richard Lodge, *The Close of the Middle Ages,* 1273-1494. London, Rivingtons.
Jocelyn M. C. Toynbee, *The Shrine of St. Peter and the Vatican Excavations.* London, Longmans, Green.
Daniel-Rops, *La iglesia de los tiempos bárbaros.* Barcelona, Luis de Caralt.
Charles Guignebert, *El cristianismo medieval y moderno.* México, F. C. E.
Martin Werner, *The Formation of Christian Dogma.* London, A. & C. Black.
Edwin Hatch, *The Influence of Greek Ideas on Christianity.* N. Y., Harper.
Carl F. H. Henry, *Contemporary Evangelical Thought.* Great Neck, Channel Press.
Marcelino Menéndez y Pelayo, *La mística española.* Madrid, Aguado.
D. T. Suzuki, *Mysticism: Christian and Buddhist.* N. Y., Harper.
Otto Schmitz, *Pietismus und Theologie.* Neukirchen, Kreis Moers.
Maurice Colinon, *Falsos profetas y sectas de hoy.* Barcelona, Garalt.
Walter R. Martin, *The Christian and the Cults.* Grand Rapids, Zondervan.
Response to Evanston. World Council of Churches.
Edward Duff, *The Social Thought of the World Council of Churches.* N. Y. Association Press.

CATOLICISMO. PROTESTANTISMO. HISTORIA DENOMINACIONAL Y NACIONAL

K. D. Schmidt, *Die Katholische Lehre von der Gotteserkenntnis.* Lüneburg,, Heliand.
Pedro Martin Hernández, *Catecismo Romano.* Madrid, B. A. C.
Paul Schmidt-Amman, *Le catholicisme politique.*
Chanoine Cristiani, *Catholique protestants frères pourtant.* Paris, Fayard.
Kenneth G. Hamilton, *The Protestant Way.* Fair Lawn, N. J., Essential Books.
Kenneth S. Latourette, *Desafío a los Protestantes.* B. A., La Aurora.
Hans Emil Weber, *Reformation, Orthodoxie und Rationalismus.* Gütersloh, Bertelsmann.
John Schmidt, *The Lutheran Confessions.* Phila., Muhlenberg.
Berndt Gustafsson, *The Five Dissenting Brethren.* Lund, Gleerup.
Clinton M. Cherry, *The Beliefs of a Methodist Christian.* Nashville, Tidings.
Dietrich Bonhoeffer, *Prisoner for God.* New York, Macmillan.
Cecilia Mary Ady, *Lorenzo dei Medici and Renaissance Italy.* N. Y., Macmillan.
Burdette C. Poland, *French Protestantism and the French Revolution.* Princeton U. P.

CIENCIAS. RELIGIONES. PSICOLOGIA. FILOSOFIA

Arthur Keith, *Darwin revalued*. London, Watts.
J. A. Duke, *The Columban Church*. Edinburgh. Oliver & Boyd.
William L. Doughty, *John Wesley, Preacher*. London, Epworth.
Franz Hildebrandt, *Christianity according to the Wesleys*. London. Epworth.
Robert F. Wearmouth, *The Social and Political Influence of Methodism in the 20th. Century*. London, Epworth.
Maldwyn L. Edwards, *John Wesley and the 18th. Century*. London, Epworth.
Jonathan Edwards, *Freedom of the Will*. New Haven, Yale U. P.
Stanley High, *Billy Graham*. New York, McGraw-Hill.
Van Wyck Brooks, *Helen Keller*, New York, Dutton.
Holtan P. Odegard, *Sin and Science (Reinhold Niebuhr)*. Yellow Springs, Antioch.
Carl Sandburg, *Always the Young Strangers*. N. Y., Harcourt, Grace.
Timothy Lawrence, *Revivalism and Social Reform in mid-nineteenth Century America*. N. Y., Abingdon.
Walter J. Ong, *Frontiers in American Catholicism*. N. Y., Macmillan.
John Trady Ellis, *American Catholicism*. Chicago U. P.
William J. Schnell, *Thirty Years a Watch Tower Slave: the Confessions of a converted Jehovah's Witness*. Grand Rapids, Baker.
Joseph Smith, *Discourses*. Salt Lake City, Deseret Book Co.
Kenneth Wilson Underwood. *Protestant and Catholic; Religious and Social Interaction in an Industrial Community*. Boston, Beacon.
Atilio E. Torrassa, *Mitre, paladín del laicismo*. B. A., Tribuna de Educación Popular.
Informe de la Asamblea Evangélica Interamericana de Obra Rural, San Carlos, Costa Rica, 1956.
Arthur T. Mosher, *Technical Co-operation in Latin American Agriculture*. Chicago U. P.
Arthur P. Whitaker, *Argentine Upheaval; Peron's Fall and the New Regime*. N. Y., Praeger.
Pablo Marsal S., *Perón y la Iglesia*. B. A., Ediciones Rex.
Vera F. de Barnes, *Vida de Zona Smith*. B. A., Liga Arg. de Mujeres Evangélicas.
John Dexter Montgomery, *Disciples of Christ in Argentina*, 1906-1956. St. Louis, Bethany.
Elisabeth Elliot, *Through Gates of Splendor*. N. Y., Harper.
Constance M. Hallock, *Al Este de Birmania*. B. A., La Aurora.
Winburn T. Thomas, *The Church in Southeast Asia*. N. Y., Friendship Press.
Sundar Singh, *The Cross in Heaven*. N. Y., Association Press.
Jack Simmons, *Livingstone and Africa*. London, E. U. P.
Alberto Franco Díaz, *Oganga (Schweitzer)*. B. A., La Aurora.
George Seaver, *Albert Schweitzer*. London, A. & C. Black.
Frederick William Dillistone, *Christianity and Communication*. N. Y. Scribner.
James S. Stewart, *Thine is the Kingdom*. N. Y., Scribner.

John Taylor, *Afrikanische Passion*. München, Chr. Kaiser.
H. R. Weber, *The Communication of the Gospol to Illiterates*. London, S. C. M. Press.
Edwin Arthur Burtt, *Man Seeks the Divine*. N. Y., Harper.
Vergilius T. A. Ferm, *Living Schools of Religion*. Ames, Iowa, Littlefield.
Edwin O. James, *History of Religions*. London, E. U. P.
Frederick H. Hilliard, *The Buddha, the Prophet, and the Christ*. London, Allen & Unwin.
Malcolm Pitt, *Introducing Hinduism*. N. Y., Friendship Press.
Edmund D. Soper, *The Inevitable Choice: Vedanta philosophy or Christian Gospel*. N. Y., Abingdon.
Kenneth W. Morgan, *The Path of the Buddha*. N. Y., Ronald Press.
H. P. Blavatsky, *La clave de la teosofía*. B. A., Ed. Saros.
Rudolf Steiner, *El impulso del Cristo y la conciencia del yo*. B. A., Saros.
Rudolf Steiner, *Guía para el conocimiento de sí mismo*. B. A., Kier.
Rudolf Steiner, *Profundos secretos del desarrollo humano*. B. A., Saros.
A psychiatric glossary. Washigton, American Psychiatric Association.
Ira Progoff, *The Death and Rebirth of Psychology*. N. Y., Julian.
Ewing L. Phillips, *Psychology and Personality*. Englewood Cliffs, Prentice-Hall.
Frances L. Ilg, *Child Behavior*. N. Y., Harper.
Telma Reca, *Tratamiento psicológico de los problemas infantiles*. B. A., El Ateneo.
Cornell Capa and Maya Pines, *Retarded Children can be Helped*. N. Y., Channel.
Gonzalo R. Lafora y Margarita Comas, *La educación sexual y la coeducación de los sexos*. B. A., Losada.
Smiley Blanton, *Love or perish*. N. Y., Simon & Schuster.
Lowell Russell Ditzen, *You are never alone*. N. Y., Abingdon Press.
Norman V. Peale, *Stay Alive all your Life*. Englewood Cliffs, Prentice-Hall.
Leslie D. Weatherhead, *Prescription for Anxiety*. N. Y., Abingdon.
Edgar Jackson, *Understanding Grief*. N. Y., Abingdon.
Rex Austin Skidmore, *Marriage Consulting*. N. Y., Harper.
John C. Wynn, *Pastoral Ministry to Families*. Phila., Westminster.
Simon Doniger, ed., *Healing: Human and Divine*. N. Y., Association Press.
Henry J. S. Guntrip, *Psychotherapy and Religion*. N. Y., Harper.
Will Oursler, *The Healing Power of Faith*. N. Y., Hawthorn.
E. Paolo Lamanna, *Historia de la filosofía*. B. A., Hachette.
Rodolfo Mondolfo, *Sócrates*. B. A., Losange.
W. D. Ross, *Aristóteles*. B. A., Ed. Sudamericana.
Werner Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos*. México, F.C.E.
Guillermo de Occam, *Tratado sobre los principios de la teología*. B. A., Aguilar.
Philotheus Boehner, ed. *Philosophical Writings of Ockham*. London, Nelson.
Will Herberg, *The Writings of Martin Buber*. N. Y., Meridian.
George de Santillana, *The Age of Adventure*. Boston: Houghton Mifflin.
Henry D. Aiken, *The Age of Ideology*. Boston, Houghton Mifflin.
Gottfried W. Leibniz, *Monadología*. B. A., Aguilar.
F. W. J. von Schelling, *Bruno*. B. A., Losada.
M. B. Foster, *Mystery and Philosophy*. London, S. C. M.
Stephen E. Toulmin,*Metaphysical Beliefs*. London, S. C. M.

George W. Davis, *Existentialism and Theology* (Bultmann). N. Y., Philosophical Library.
Walter A. Kaufmann, *Existentialism from Dostoievsky to Sartre*. N. Y., Meridian.
David E. Roberts, *Existentialism and Religious Belief*. N. Y., Oxford.
Alfred M. Rehwinkel, *The Voice of Conscience*. St. Louis, Concordia.
G. W. Locher, *Der Eigentumsbegriff als Problem evangelischer Theologie*. Zürich, Zwingli.
Waldo Beach, ed., *Christian Ethics*. N. Y., Ronald.
Paul Althaus, *Grundriss der Ethik*. Gütersloh, Bertelsmann.
Bertrand J. Coggle, *Christian Social Ethics*. London, Epworth.
Werner Elert, *The Christian Ethos*. Phila., Muhlenberg.
George E. Harkness, *Christian Ethics*. N. Y., Abingdon.
Karl Heim, *Die christliche Ethik*. Tübingen, Katzmann.

TEOLOGIA SISTEMATICA

George G. Hackman, *Religion in Modern Life*. N. Y., Macmillan.
John A. Hutchinson, *Faith, Reason and Existence; an introduction to contemporary philosophy of religion*. N. Y., Oxford.
Herbert J. Paton, *The Modern Predicament*. London, Allen & Unwin.
David E. Trueblood, *Philosophy of Religion*. N. Y., Harper.
C. A. Campbell, *On Selfhood and Godhood*. London, George Allen & Unwin.
Basil Mitchell, ed., *Faith and Logic*. Boston, Beacon Press.
Leander S. Keyser, *Un sistema de evidencias cristianas*. San Antonio, Ed. Evangélica.
Carlyle Marney, *Faith in Conflict*. N. Y., Abingdon.
Rudolf Hermann, *Gotteswort und Menschenwort in der Bibel*. Berlin.
Eberhard Hübner, *Schrift und Theologie*. München, Chr. Kaiser.
J. K. S. Reid, *The Authority of Scripture*. London, Methuen.
Roger Pilkington, *Revelation through Science*. London, Lutterworth.
Bernard Ramm, *The Christian View of Science and Scripture*. Grand Rapids, Eerdmans.
Gail Kennedy, ed., *Evolution and Religion*. Boston, Heath.
E. L. Mascall, *Via media, an essay in theological synthesis*. London, Longmans.
Karl Barth, *Church Dogmatics*. Edinburgh, T. & T. Clark.
Fritz Buri, *Dogmatik als Selbstverständnis des christlichen Glaubens*. Bern, Haupt.
Greville P. Lewis, *An Approach to Christian Doctrine*. London, Epworth.
Alec R. Vidler, *Essays in Liberality*. London, S. C. M.
Peter A. Bertocci, *Free will, Responsibility, and Grace*. N. Y., Abingdon.
Vincent Taylor, *The Cross of Christ*. London, Macmillan.
H. Emil Brunner, *Faith, Hope, and Love*. Phila., Westminster.
Carl A. Skovgaard-Petersen, *Falth and Certainty*. Rock Island, Augustina Press.
Viktor Warnach, *Agape; die Liebe als Grundmotiv der neutestamentlichen Theologie*. Düsseldorf, Patmos.
George S. Hendry, *The Holy Spirit in Christian Theology*. Phila, Westminster.
Frederic Greeves, *The Meaning of Sin*. London, Epworth.

James E. L. Newbigin, *Sin and Salvation*. Phila., Westminster.
Ray C. Petry, *Christian Eschatology and Social Thought (to A. D. 1500)*. N. Y., Abingdon.
Roger L. Shinn, *Life, Death and Destiny*. Phila, Westminster.
Loraine Boettner, *Immortality*. Grand Rapids, Eeerdmans.

SOCIOLOGIA, PROBLEMAS SOCIALES

Alfred Weber, *Sociología de la historia y de la cultura*. B. A., López.
Roland H. Bainton, *What Christianity says about Sex, Love, and Marriage*. N. Y., Association.
John S. Banahan, *Instructions for Mixed Marriages*. Milwaukee, Bruce.
Edmund. Bergler, *Homosexuality: Disease or Way of Life?* N. Y., Hill & Wang.
Paul A. Carter, *The Decline and Revival of the Social Gospel (1920-1940)*. Ithaca, Cornell U. P.
T. E. Jessop, *Social Ethics: Christian and Natural*. London, Ewporth.
John M. Yinger, *Religion, Society and the Individual*. N. Y., Macmillan.
Helmut Gollwitzer, *Die christliche Gemeinde in der politischen Welt*. Tübingen, Mohr.
Richard V. McCann, *Delinquency: Sickness or Sin*, N. Y., Harper.
Liston Pope, *The Kingdom Beyond Caste*. N. Y., Frienship.
Willis D. Weatherford, *American Churches and the Negro*. Boston, Christopher.
Georges Gurvitch, *El concepto de clases sociales*. B. A., López.
Félix Flückiger, *Geschichte des Naturrechtes*. Zurich, Zollikon.

EDUCACION. EDUCACION CRISTIANA

Gilbert Highet, *El arte de enseñar*. B. A., Paidos.
William S. Gray, *La enseñanza de la lectura y de la escritura*.
George D. Spache, *The Art of Efficient Reading*. N. Y., Macmillan.
Julio A. Barreiro, *Pantalones cortos*. B. A., Aurora.
Mildred Dinnin, *Jesús enseña el amor de Dios. México*. Casa Unida.
Margaret H. de Weber, *Vamos a la iglesia*. México, Casa Unida.
Maude de Phillips, *Historias que nos gustan*. México, Casa Unida.
Ella H. de Kepple, *Dios cuida dcl mundo y de nosotros*. México, Casa Unida.
Adela M. de González, *La personalidad del Divino Maestro*. México, Casa Unida.
Francisco E. Estrello, *Qué significa scr cristiano evangélico*. México, Casa Unida.
Eduardo Guerra Quesada, *Cómo llegó la Biblia hasta nosotros*. México, Casa Unida.
Alberto Merubia, *La revclación de Dios en el Antiguo Testamento*. México, Casa Unida.
Faustina Mijares Ramírez, *Nuestros hogares*. México, Casa Unida.
Ricardo Ribeiro, *Aprendemos en la Biblia acerca de Jesús*. México, Casa Unida.
María Luisa Santillán, *Dios nos muestra su amor con lo que nos da*. México, Casa Unida.
R. R. de Villagrán, *Amamos nucstra Iglesia*. México, Casa Unida.

David Cruz López, *El medio en que vivió Jesús*. México, Casa Unida.
Francisco E. Estrello, *El desarrollo de la Iglesia cristiana*. México, Casa Unida.
Gloria A. de Hernández, *Cómo surgió y se ha desarrollado la Iglesia cristiana*. México, Casa Unida.
Ismael A. Vago, *¿Qué hay en la Biblia?*, México, Casa Unida.
Rafael Cepeda, *El mundo que Dios creó*. México, Casa Unida.
José A. Reyes, *El mundo que Dios creó*, México, Casa Unida.
Stephen F. Bayne, *Christian Living*. Greenwich, Seabury.
E. L. Shaver, *The Weekday Church School*. Boston, Pilgrim.
Helmut Richard Niebuhr, *The Ministry in Historical Perspectives*. N. Y., Harper.
Helmut Richard Niebuhr, *The Advancement of Theological Education*, N. Y., Harper.
Vox Evangelii, por la Facultad Luterana de Teología. B. A., Danubio.

LA IGLESIA Y SU OBRA. PREDICACION Y OBRA PASTORAL

Juan Danielou, *Bible et Liturgie*. Paris, du Cerf.
Robert W. Spike, *In but not of the World*. N. Y., Association Press.
W. A. Visser 't Hooft, *The Renewal of the Church*. Phila, Westminster.
Marie J. Congar, *Lay People in the Church*. Westminster, Newman Press.
Neuner-Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkundigung*. Regensburg, Pustet.
Gustav Mensching, *Toleranz und Wahrheit in der Religion*. Heidelberg, Quelly & Meyer.
Donald M. Baillie, *The Theology of the Sacraments*. N. Y., Scribner.
R. W. Goodloe, *The Sacraments in Methodism*. Nashville, M. P. H.
Edward T. Horn, *The Christian Year*. Phila., Muhlenberg.
Richard Paquier, *Traité de liturgique*. París, Delachaux et Niestlé.
William H. Leach, *The Improved Funeral Manual*. Grand Rapids, Baker.
John B. Coburn, *Prayer and Personal Religion*. Phila., Westminster.

MUSICA

Karl Barth, *Mozart*. Genève, Labor e Fides.
Hans J. Moser, *Die evangelische Kirchenmusik in Deutschland*. Berlín, Merseburger.
Robert G. McCutchan, *Hymn Tune Names*. N. Y., Abingdon.
Richard Gölz, *Chorgesangbuch*. Kassel, Bärenreiter.
Philip Reich, *Das Wochenlied*. Kassel, Bärenreiter.
J. L. Jenkins, *Service Music of the Adult Choir*. Phila., Westminster.
Hymns of the Roman Liturgy. Westminster, Newman Press.
Hymns for Primary Worship. Phila., Westminster.

LA IGLESIA Y SU OBRA. PREDICACION. OBRA PASTORAL

E. Routley, *The Gift of Conversion*. London, Lutterworth.
Bruno Geissler, *Um Diaspora-Dienst und Diaspora-Fragen*. Leipzig, Genrich.
Robert E. Keighton, *The Man who would Preach*. N. Y., Abingdon.

W. M. MacGregor, *The Making of a Preacher.* Phila., Westminster.
Donald F. Rossin, *Practical Study Methods for Student and Pastor.* Minneapolis, Denison.
Richard K. Young, *The Pastor's Hospital Ministry.*
Ilian T. Jones, *Principles and Practice of Preaching.* N. Y., Abingdon.
John Knox, *The Integrity of Preaching.* N. Y., Abingdon.
Frederick W. Schroeder, *Preaching the. Word with Authority.* Phila., Westminster.
Don M. Wagner, *The Expository Method of G. Campbell Morgan.* Eastwood, Revell.
C. H. Spurgeon, *Doscientes anécdotas e ilustraciones.* Córdoba, La Voz.
Oswald J. Smith, *El hombre a quien Dios utiliza.* B. A., El Faro.
Oswald J. Smith, *El país que amo más.* B. A., Methopress.

VIDA CRISTIANA Y DEVOCIONAL

G. Curtis Jones, *What are you doing?* St. Louis, Bethany.
W. R. Matthews, *The Search for Perfection.* London, S. P. C. K.
David W. Soper, *You have met Christ.* Phila., Westminster.
Douglas Van Steere, *Work and Contemplation.* N. Y., Harper.
Ronald A. Knox, *A Retreat for Lay People.* N. Y., Sheed & Ward.
Margaret T. Applegarth, *Moment by Moment.* New York, Harper.
E. Stanley Jones, *Mastery,* N. Y., Abingdon.

MISCELANEA

Hans Thietze, *Treasures of the Great National Galleries.* N. Y., Phaidon.
Charles H. Atkinson, *Building and equipping for Christian Education.*
Edward Steichen, *The Family of Man.* N. Y., Simon & Schuster.

NUESTROS COLABORADORES

Los trabajos sobre "La santificación" fueron leídos en una peña teológica de los profesores de la Facultad Evangélica de Teología, de Buenos Aires. *Henry S. Gehman* es profesor de Antiguo Testamento en "Princeton Theological Seminary," y por algunos meses dictaba clases en la Facultad Luterana de Teología, de José C. Paz (Buenos Aires). *John D. Godsey* es instructor en teología sistemática en "Drew Theological Seminary," Madison, N. J. Este artículo apareció primero en *The Drew Gateway. Rena Karefa-Smart* vive en Sierra Leona, y es vice-presidenta de la Federación Cristiana Mundial de Estudiantes. Este discurso apareció en *The Ecumenical Review. Hiber Conteris* es pastor metodista en el Uruguay.

Imprenta Metodista, Doblas 1753, Buenos Aires

